Ph. Pr.
1290

R

Ph. Dr.

1290

Zwanziger

<36603225170016

<36603225170016

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Noviss. 2381.

R

Commentar

über

Herrn Profeſſor Kants Kritik

der

Praktiſchen Vernunft

von

M. Johann Chriſtian Zwanziger,

Privatlehrer der Mathematik und Philoſophie auf der Univerſität Leipzig, und Collegiaten des kleinen Fürſtencollegiums daſelbſt.

Nebſt einem Sendſchreiben

An den gelehrten Herrn Cenſor, in Rückſicht der, dem Verfaſſer des Commentars, in den gelehrten Gothaiſchen Zeitungen mitgetheilten kritiſchen Anmerkungen.

Leipzig,

bey Chriſtian Gottlob Hilſcher,

1794.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Hiſtoriſche Einleitung und Erinnerungen.

I.

Seit dem mein Commentar über die ſogenannte Kritik der reinen Vernunft das Glück hatte, von einem geſchickten Kenner und Richter philoſophiſcher Schriften unter die Feder gezogen, und mit überaus reichhaltigen Anmerkungen empfohlen zu werden, war ich immer mit fernerer Prüfung und affektenfreyer Vergleichung der Grundſätze, wodurch die Kritik in Deutſchland unter den Metaphyſikern einen ſo gefährlichen Aufſtand erregt hat, unausgeſetzt beſchäftigt. Gegenwärtiger Commentar, der nun ans Licht tritt, hat mir vielfältige und recht dringende Gelegenheit hierzu an die Hand gegeben, und mich veranlaßt, die Lehren der Kritik näher unter einander zu vergleichen,

 und

und auf ihre Gründe zurück zu führen. Dieſer Uebergang vom Praktiſchen zum Theoretiſchen war nicht ſo gar ohne allen Nutzen, ob ich mich gleich dadurch von dem letzten Ziel meiner Arbeit gar zu ſehr entfernen mußte; es gieng mir freylich hin und wieder ein ganz unerwartetes Licht auf; allein ich fand doch das nicht, was ich ſuchte. Ich ſuchte nämlich den Schlüſſel zur metaphyſiſchen Apokalypſe, um mich dadurch von der Wahrheit der darin enthalten ſeyn ſollenden Geheimniſſe zu überzeigen, und mir ſelbſt das Bekenntniß abzulocken, daß ich falſch geſehen, und unrichtig geurtheilt hätte, beſonders da mir nicht unbekannt war, daß man ſogar denen, die zur Erhaltung und Ausbreitung der kritiſchen Kirche, ihre geſchäftigen Hände darboten, den nicht ſo gar ungegründeten Vorwurf gemacht habe, daß ſie als unberufene Arbeiter es öfters verſehen, und durch ihr unzeitiges Stützen, Flicken und Beklecken, den ganzen ſo koſtbaren kritiſchen Bau mehr verunſtaltet als verſchönert, und zur Beqvemlichkeit eingerichtet hätten. Noch bis dieſe Stunde herrſcht wirklich eine erſtaunenswürdige Uneinigkeit zwiſchen den Bauleuten und ihrem Obermeiſter, und diejenigen, die ihnen in der Nähe oder Ferne zuſehen, lachen, ſchütteln die Köpfe, und glauben wohl gar in das Land Sinear verſetzt zu ſeyn. Wenn aber

die

die oberſten Aufſeher über dieſen ſo ſehr kritiſchen Bau, mit den bisher ſo reichlich und freywillig abgelieferten Beyträgen unzufrieden ſind, wenn ſie die Baumaterialien ſelbſt tadeln, oder wohl gar verwerfen, und wieder einreißen, was andere aus wohlgemeynter Abſicht angebaut haben; ſo darf man ſich wohl nicht wundern, wenn Leute, die, es ſey aus welchem Intereſſe es immer wolle, befragt oder unbefragt, freymüthig genug ſind, zu behaupten, daß das ganze Ding: Grund, Materialien, Bauart ꝛc. ſchlechterdings nichts tauge, entweder geradezu als Patrone des geſunden Menſchenverſtandes abgewieſen und verachtet, bisweilen aber (welches der ſeltſamſte Fall iſt) etwas nachdrücklicher belehrt werden, daß ihnen zur Zeit noch die nöthigen Kenntniſſe, ein ſo großes und weit ausſehendes Werk anſtändig beurtheilen zu können, gänzlich fehlten, ſie ſich alſo erſt darum bekümmern müßten, ehe ſie es wagten, ihre Stimme in einer ſo wichtigen Sache zu geben.

II. In meinem Commentar über die Kritik der reinen Vernunft, habe ich meine Gedanken über die daſelbſt vorgetragenen Lehren, und ihre Gründe, zur Prüfung unpartheyiſchen Kennern übergeben, und die Einwürfe, die ich damals gegen die Hauptlehren der Kritik gemacht habe, haben meiner geringen Einſicht

nach, von ihrem Gewichte bey mir und mehrern andern Unbefangenen nicht nur nichts verloren, ſondern vielmehr noch von Zeit zu Zeit neue Verſtärkung erhalten, dergeſtalt, daß ich ſchon lange alle Hoffnung aufgeben mußte, irgend einmal durch anderswoher erhaltene Ideen, ſollten es gleich ſogenannte Originalideen ſeyn, auf andere Gedanken kommen zu können. — Daß Urtheile in philoſophiſchen Sachen nur unter dem Ausſpruch der Vernunft ſtehen, und nur dieſe allein, und ſonſt niemand den Verſtand nöthigen könne, über vorgelegte Gegenſtände, vielmehr ſo, als anders zu urtheilen, iſt allgemein bekannt; hieraus aber ergiebt ſich, daß, da die Geſetze, woran das Erkenntnißvermögen gebunden iſt, weſentlich, folglich nothwendig, und ſchlechterdings auf Wahrheit gerichtet ſind, jedes Urtheil, ſo auffallend auch daſſelbe an und vor ſich betrachtet ſeyn mag, nothwendig für objectiv gültig gehalten werden müſſe, in wie ferne daſſelbe mit jenen unwandelbaren Geſetzen, es ſey nun mittelbar oder unmittelbar übereinſtimmt. Nach dieſer Regel richtet ſich der Verſtand ganz ungezwungen, ohne dieſelbe kann er keinen Schritt vorwärts thun, und auch dann, wenn er fehlt, glaubt er noch ſich an die Regel zu halten, lenkt aber ſogleich wieder ein, als er den begangenen Fehltritt gewahr wird. Dem Weltweiſen ſind, ſo wie überhaupt

haupt einem jeden Menſchen, nur zween Plätze angewieſen, worauf er ſeine Rolle ſpielen muß; einer iſt in der Gegend der Speculationen und Betrachtungen, der andere aber in der Gegend der Moralpraxis; und wenn er gleich im Felde der Speculationen leichter und ungehinderter fortrückt, als da, wo es auf moraliſche Uebungen ankommt, ſo bleibt er doch auch daſelbſt bey aller angewandten Vorſicht noch immer der Gefahr zu irren ausgeſetzt; er ſinkt wenn er auf feſtem Boden zu ſeyn glaubt, und fällt öfters ganz unvermuthet auch da, wo es, wie auf gebahnten Wegen, zu fallen, faſt unmöglich zu ſeyn ſcheint.

III. So wie es Pflicht iſt, einem Irrenden zu rechte zu helfen, ſo iſt es auf der andern Seite höchſt vernünftig und anſtändig, die angebotene Hülfe mit ſchuldigem Dank anzunehmen, und zu ſeinem Nutzen anzuwenden; ja auch in dem Fall, wo die Hülfe entweder unzulänglich iſt, oder zu ſpäte kommt, wo ſie uns aufhelfen und zurechte weiſen ſoll, wenn wir weder gefallen noch auf Irrwege gerathen ſind, iſt es doch noch Pflicht für uns, den guten Willen eines andern mit ſchuldigem Dank für die That anzunehmen. Es iſt warlich eine ſehr erniedrigende Thorheit, wenn man unwillig wird, und ſich durch unvernünftige Eigenliebe

gegen diejenigen reizen läßt, die uns eines beſſern belehren, und unſerm Verſtande ein helleres Licht zum Wegweiſer mit geben wollen; und diejenigen, die keinen Widerſpruch vertragen können, verrathen nur die Schwäche ihres Verſtandes, indem ſie denſelben zum allgemeinen Maaßſtab machen, und darüber vergeſſen, daß Rechthaberey wohl eine Krankheit des Verſtandes, aber keine anſtändige Wißbegierde ſey. Ich ergreife hiemit die Gelegenheit, demjenigen würdigen Manne, den ſchuldigen Dank öffentlich abzuſtatten, der es freundſchaftlich auf ſich genommen hat, mich im 11. Stück der Gothaiſchen Zeitungen vom Jahr 1793 in den Grundſätzen der kritiſchen Weisheit zu unterrichten. Ich konnte dieſe Gefälligkeit von einem mir unbekannten Freunde, nur mit Begierde zu lernen aufnehmen, wie ich denn auch wirklich den damals mir ertheilten Unterricht, ſo weit es geſchehen konnte, zur Erweiterung meiner Kenntniſſe gebraucht habe. Hievon will ich Ihnen nun, theuerſter Recenſent! zur ſchuldigſten Dankſagung ſogleich genaue Rechnung ablegen, zugleich aber auch die Gründe anführen, die mir es ſchlechterdings unmöglich machten, Ihren belehrenden Vorſchriften in Rückſicht der Noumenen, des Raums, der Zeit, der Kategorien ꝛc. ein geneigtes Gehör zu verſchaffen. Ich ſchreite alſo zur Hauptſache.

IV. In

IV. In der Vorrede zu meinem Commentar über die Kritik d. r. V. habe ich den Leſer auf verſchiedene Einwürfe aufmerkſam gemacht, die ſich einem jeden, der nur einigermaaßen auf den Zuſammenhang der Gedanken Acht hat, von ſelbſt darbieten, und das ganze kritiſche Weſen ſo lange verdächtig machen müſſen, als ſie unaufgelöſt bleiben, und folglich die dadurch entſtandenen Lücken nicht ausgefüllt ſind. Ich habe ſie wirklich hingeſchrieben, wie ſie mir damals eingefallen ſind, und es geſchah nur von ohngefähr, daß ſie insgeſammt aus einerley Fache heraus gehoben wurden. Inzwiſchen ſind es nicht alle, die dahin gehören, auch war es meine Abſicht nicht, ein vollſtändiges Regiſter davon zu liefern, widrigenfalls ich ein ganzes Buch hätte ſchreiben müſſen; es ſollte aber nur eine Vorrede ſeyn, und Sie, theurer Recenſent! haben wohlgethan, daß Sie ſich an dieſe ganz zufällige Ordnung meiner Zweifel genau gebunden, und die parentheſenartige Auflöſung derſelben darnach vorgenommen haben. Eben dieſe will ich nun befolgen, und Ihnen meine Gedanken über Ihre mir gegebene Auflöſung, zur beliebigen Prüfung mit ſchuldiger Beſcheidenheit mittheilen:

Der erſte Zweifel in gedachter Vorrede Seite XI beruht darauf, daß, da Kant den Erſcheinungen Noumene

umene zum Grunde legt, dieſelben unſere Sinnlichkeit afficiren und Vorſtellungen in uns hervorbringen läßt, es unbegreiflich ſey, wie er zugleich habe lehren können, der Begriff eines Noumens ſey problematiſch, und man könne daher weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit der Noumene behaupten. Dieſen Zweifel haben Sie nun im angezogenen Stück der Gothaiſchen gelehrten Zeitungen auf folgende Art zu heben geſucht.

„Noumene (ſagen Sie), liegen den Erſcheinungen nicht als reell zum Grunde, ſondern nur als für uns nothwendig zu denkende Gegenſtände, alſo, um die Erſcheinungen nur erklärbar zu machen, können wir uns nicht anders denken, als daß ſie die Sinnlichkeit afficiren. Nichtwiderſpruch des Denkens dieſes Einfluſſes, und der Noumene ſelbſt, aber nicht die reale Möglichkeit, welche eine der Kategorie unterzulegende Anſchauung erfordert, könne gezeigt werden. Es ſey alſo kein Wunder, daß ich nicht wiſſe, wie mit der Kritik geſagt werden könne, daß der Begriff eines Noumens problematiſch ſey. — Man kann die reale Möglichkeit der Noumene nicht zeigen, weil hier die Anſchauung fehlt, aber auch nicht die reale Unmöglichkeit derſelben, weil wir nicht behaupten können, daß unſere Art anzuſchauen die einzige ſey.“

Es iſt wirklich etwas Sonderbares, daß die Kritiker ſogar in den Fundamentallehren ihres Meiſters, nach ſo langem Hin- und Herkritiſiren, ſich bis dieſe Stunde doch noch nicht bis zur Einigkeit hin kritiſirt haben. Sie, theurer Lehrer! erklären die kantiſche Ausſage: daß unſern Erſcheinungen Noumene zum Grunde liegen, ganz anders als Reinhold. — Die Erſcheinung (ſagt er, ſiehe Beyträge Seite 216.) bürgt durch das, was an ihr gegeben iſt, für die Wirklichkeit des außer der Vorſtellung befindlichen Dinges, — und in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens Seite 297 — 299 behauptet er, daß zur Wirklichkeit einer Vorſtellung überhaupt, ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verſchiedener, von auſſen her gegebener Stoff gehöre, und daß daher das Daſeyn der Gegenſtände außer uns, weil der durch ſie gegebene Stoff, zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt unentbehrlich iſt, eben ſo gewiß ſey, als das Daſeyn einer Vorſtellung überhaupt. — Dieſe Erklärung, die vollkommen mit der meinigen übereinſtimmt, iſt Ihnen, wie ich glaube, eben ſo wenig unbekannt, als mir, daß Sie dieſelbe verwerfen. Inzwiſchen hätten Sie doch billig näher zeigen ſollen, daß ihre Erklärung vernunftmäßig, und mit dem Sinn der erklärten kantiſchen Ausſage einſtimmig ſey; allein in

Ihrer

Ihrer Recenſion findet ſich auch nicht die allergeringſte Anzeige irgend eines Grundes davon; vermuthlich haben Sie alſo keine einzige Stelle in der Kritik finden können, die Ihre Erklärung beſtätigte. Ich bin dagegen im Stande zu zeigen, daß Kant die Noumene als Realgrund ſeinen Erſcheinungen unterlege, und alſo auch in Rückſicht dieſer letztern an etwas mehrers als an einen bloßen Idealgrund denken müſſe. Indem ich aber nun im Begriff bin, dieſes zu beweiſen, ſo bitte ich Sie recht inſtändig, die Sache nicht dahin zu erklären, als wollte ich Ihnen aus der Kritik vorbuchſtabiren. — Nichts weniger! Ich kenne meine Befugniſſe, und weiß wohl, daß nur Lehrer allein, zu einer ſolchen Function berechtigt ſind. — Wohlan alſo!

Erſcheinungen ohne erſcheinende Dinge annehmen wollen, erklärt Kant ſchlechterdings für ungeräumt (Vor. zur zweyten Aufl. der Kr. der r. V. Seite 26.). Es ſey mir hier erlaubt, mich bey Ihnen, theuerſter Recenſent! etwas näher nach dieſen erſcheinenden Dingen zu erkundigen, und zu fragen: Was ſind ſie? — Nothwendig können dieſelben zum Voraus, ſo weit ich und Sie ſehen, nur entweder Erſcheinungen, oder aber Noumene ſeyn; wollte man aber bey bloßen Erſcheinungen ſtehen bleiben, und alſo die-

ſelben

ſelben als erſcheinende Dinge, denen Erſcheinungen zum Grunde legen; ſo käme man damit nur aus dem Regen unter die Traufe, und in einer Reihe einander als Urſache und Wirkung untergeordneter Erſcheinungen wäre entweder ein Fortgang ins Unendliche möglich, oder der Anfang einer ſolchen Reihe müßte eine Erſcheinung ohne ein erſcheinendes Ding ſeyn. Kant ſagt mir z. B. das Haus, welches ich da anſchaue, iſt nur eine Erſcheinung — eine Erſcheinung! Nichts anders, eine bloße Erſcheinung iſt es. — Nun, geſetzt das erſcheinende Ding, welches dieſer Erſcheinung, die ich Haus nenne, zum Grunde dienet, ſey wieder eine Erſcheinung u. ſ. f., ſo ſehn Sie ſchon, daß wir mit unſern Erſcheinungen nothwendig ohne alle Rettung in den unabſehlichen Abgrund hinunter ſtürzen, oder aber die ganze Erſcheinungskette an eine Erſcheinung, ohne etwas Erſcheinendes knüpfen müſſen. Jenes widerſpricht der Vernunft, dieſes aber dem angezogenen kritiſchen Hauptſatz, welcher Erſcheinungen ohne erſcheinende Dinge für Unſinn mit Recht erklärt; es bleibt daher nichts als der Schluß übrig: Die erſcheinenden Dinge, welche Kant den Erſcheinungen zum Grunde legt, ſind keine Erſcheinungen, ſondern Noumene.

Dieſe Concluſion laſſen Sie aber, Herr Cenſor! nur mit einem kleinen Zuſatz gelten, der, ſo geringfügig er auch ſeyn mag, dennoch wie ein ſchleichendes Gift alles verdirbt, was die Vernunft ihren weſentlichen Geſetzen gemäß aufgebaut hat. — Sie ſagen, der Grund, den die Noumene abgeben, ſey kein realer Grund; die Noumene liegen demnach den Erſcheinungen nicht reell ſondern nur ideell zum Grunde. Es kann ſeyn, theurer Cenſor! daß Sie vermittelſt dieſes idealen Grundes, eine gewiſſe kritiſche Schwierigkeit (ich kann eben ſo genau nicht ſagen, was Sie damals im Sinne hatten) aus dem Wege räumen wollten, die Ihre ganze Aufmerkſamkeit ſo ſehr beſchäftigte, daß Sie darüber andere, vielleicht unendlich erheblichere, überſahen, in die Sie nun Ihren Meiſter ſo tief verwickelt haben, daß Sie ihn durch alle Ihre auch noch ſo künſtlich erſonnene Diſtinctionsmaſchinen auf freyen Fuß zu ſtellen, ſchwerlich im Stande ſeyn dürften. Belieben Sie doch, wenn Sie Luſt und Zeit haben, meine Gedanken hierüber zu erwägen, und nach aller, Ihnen immer möglichen Schärfe zu prüfen

Lehrt alſo Kant, daß denen Erſcheinungen die Noumene nur ideell zum Grunde liegen, ſo lehrt er, ja er muß zugleich nothwendig lehren, daß man eben

die-

dieſelben blos in der Abſicht nur annehmen, und vorausſetzen müſſen, um etwas zu haben, woraus wir doch zur Noth den Urſprung, die Folge und Verbindung der Erſcheinungen erklären können aber nicht, als ob wirklich die Erſcheinungen in ihren Noumenen, an und vor ſich gegründet wären (widrigenfalls dieſe jenen reell zum Grunde lägen, welches nicht iſt). Wenn aber die Erſcheinungen, wie die Kritik lehrt, nur zufällige Begebenheiten ſind, ſo muß doch irgendwo wahre Cauſalität anzutreffen ſeyn, wodurch ſie als Wirkungen nothwendig beſtimmt werden müſſen, da denn dasjenige, dem eine ſolche Cauſalität zukommt, den Erſcheinungen nicht mehr idealiter, ſondern realiter zum Grunde dienen muß. Sie ſehen nun ſchon wornach ich hier fragen werde; ich will wiſſen, worin denn die wahre Cauſalität der Erſcheinungen geſucht werden ſolle, indem es ja zufolge der Kritik eben ſo ungeräumt iſt, dieſelben ohne irgend einen reellen Grund, als ohne erſcheinende Dinge denken zu wollen; Sie ſehen aber auch, Ihre Antwort mag ausfallen wie ſie wolle, daß Sie Kanten ungeräumtes Zeug aufbürden, und lehren laſſen. Es ſtehen Ihnen, mein Recenſent! nur zwey Wege offen; Sie müſſen entweder behaupten, Kant ſetze den reellen Grund der Erſcheinungen (da dieſer weder in den Noumenen,

umenen, noch in den Erſcheinungen ſelbſt liegt) entweder in Gott oder in uns, als das denkende Ich. Allein dieſe beiden Begriffe ſetzt die Kritik in die Klaſſe der Begriffe von Noumenen, und auf die Art müßte alſo Kant dieſe überſinnlichen Dinge den Erſcheinungen zugleich idealiter und realiter zum Grunde legen. — Räumen Sie nun dieſe Folge ein, ſo finde ich hiewider nichts einzuwenden; verwerfen Sie aber dieſelbe, ſo müſſen Sie zugleich auch die Qvelle verſtopfen, woraus ſie gefloſſen iſt; folglich Ihre Erklärung des obigen Satzes ſelbſt für höchſt ungegründet ſchlechterdings erklären.

Ich vermeſſe mich nicht, dieſe Erklärung von Ihnen zu fordern; Kant, ſelbſt Ihr Lehrer iſt es, der ſie fordert, und dem Sie dieſe Gefälligkeit gewiß ſchuldig ſind; es iſt aber auch zugleich Pflicht für mich, dieſe Aufforderung des Herrn Profeſſor Kants an Sie, mein Cenſor! zu meiner eigenen Rechtfertigung, hier ganz anzuführen.

„Ich geſtehe es (ſchreibt er) allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die (ob zwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt) wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unſere Sinnlichkeit uns

ver-

verſchafft, und denen wir die Benennung eines Kör=
pers geben, welches Wort alſo blos die Erſcheinung
jenes uns unbekannten, aber nichts deſto weniger wirk-
lichen Gegenſtandes bedeutet. Kann man dieſes wohl
Idealismus nennen? Es iſt ja gerade das Gegentheil
davon." — In dieſem Raiſonnement lehrt alſo Kant
1) Daß Körper wirklich außer uns, alſo ganz
independent von unſerer Annahme exiſtiren;
2) Daß dieſe Körper nach dem, was ſie an und
vor ſich ſeyn mögen, uns ganz unbekannt ſind;
und endlich 3) Daß eben dieſe uns, ihrem In=
nern nach unbekannte Körper, durch ihren Ein-
fluß auf unſere Sinnlichkeit, Vorſtellungen ver=
ſchaffen, denen wir ebenfalls die Benennung ei=
nes Körpers beylegen. Wäre nun aber Ihre Er=
klärung des mehr erwähnten Satzes wahr, — würde
wohl Kant ſo geſchrieben haben? Ich glaube nicht; er
würde vielmehr ſeine Gedanken über die den Erſchei-
nungen zum Grunde liegen ſollenden Dinge ſo vorge-
tragen haben: Es giebt wirklich keine Körper außer
uns, wir nehmen nur an, als exiſtirten ſie außer
uns, — indem wir dieſe erſcheinende, uns unbekannte,
Körper als Noumene, den Erſcheinungen zum Grunde
legen, wollen wir dadurch gar nicht anzeigen, daß dieſer
Grund reell und objectiv, ſondern nur daß er ideal,

 ſub-

ſubjectiv wahr, alſo nicht conſtitutiv, ſondern blos regulativ ſey, dergeſtalt daß nun auch der Einfluß dieſer Noumene auf unſere Sinnlichkeit nur für regulativ gehalten werden müſſe u. ſ. w. — So, mein Recenſent! und nicht anders, hätte Herr Profeſſor Kant ſchreiben müſſen; da er aber gleichwohl gerade das Gegentheil geſagt hat, dieſes auch nothwendig hat ſagen müſſen, indem er ja den letzten objectiven Grund der Erſcheinungen, nicht wieder in andern Erſcheinungen, ſondern in den Noumenen gefunden haben will, ſo haben Sie allerdings Kanten unrichtig verſtanden; Ihre Erklärung weicht von ſeinem Sinne ganz ab, und verträgt ſich ſchlechterdings nicht mit der in der Kritik gegebenen Widerlegung des Idealismus, ſo lächerlich und ſophiſtiſch dieſelbe auch immer ſeyn mag.

V. Wenn man alſo mit der Kritik die Noumene zu einem reellen Grund der Erſcheinungen macht, ſo kann hiemit, meiner Einſicht nach, die Behauptung: daß der Begriff der Noumene problematiſch ſey, wohl ſchwerlich beſtehen. Ich habe dieſen Knoten in der Vorrede angezeigt, und zur Zeit iſt derſelbe, ſo viel ich weiß, nicht aufgelöſt worden, dürfte auch wohl ewig unaufgelöſt bleiben. Sie haben ſich an dieſe Auflöſung gewagt, allein ich glaube, daß Sie die Unzu-

länglichkeit derſelben bey etwas reiferer Ueberlegung vielleicht ſelbſt mögen eingeſehen haben; doch ich will mich bey dieſem Umſtand nicht aufhalten, ſondern Ihnen lieber meine Gründe mittheilen, die jedem Unpartheyiſchen Ihre gegebene Auflöſung äußerſt verdächtig machen müſſen.

„Man könne, ſagen Sie, mein Recenſent! allerdings mit der Kritik behaupten: daß der Begriff eines Noumens problematiſch ſey; man kann nämlich weder die reale Möglichkeit, noch auch die reale Unmöglichkeit derſelben zeigen, nicht jene, denn es fehlt die Anſchauung, die dem Begriff eines Noumens untergelegt werden könnte; nicht dieſe, denn wir können ja nicht behaupten, daß unſere menſchliche Anſchauung die einzige ſey.“

Alles, was Sie hier von realer Möglichkeit und Unmöglichkeit geſagt haben, iſt von der Beſchaffenheit, daß es zur Auflöſung des Einwurfs eben ſo untauglich iſt, als eine römiſche Lanze zum Staarſtechen. Die Möglichkeit ſetzt Kant in die Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, indem er ausdrücklich ſagt: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, iſt möglich (K. r. V. 265, 1.). Dieſe Erklärung vom Möglichen iſt Ihnen

eben ſo wenig unbekannt, als daß ſie allenthalben mit dem Erklärten im logiſchen Parallelismo ſtehe, es ſey übrigens die Anwendung derſelben poſitiv oder negativ. Hierin ſtimmen Sie mir ohne Zweifel bey, es wäre denn, Sie hätten in der Erklärung ſelbſt ein Haar gefunden. Und, ſollten Sie ja auch dieſebe verwerfen; ſo iſt es doch für mich ſchon genug, daß ſie Kant für fehlerfrey hält. Aber auch darin ſtimmen Sie mit mir überein, daß zwiſchen dem Möglichen und Unmöglichen nichts mitten innen liegen könne. Kann nun aber gezeigt werden, daß den Noumenen der weſentliche Charakter der Möglichkeit ſchlechterdings widerſpreche; ſo wird daraus zugleich evident genug erhellen, daß ſie durch die kantiſche Erklärung nur in die Claſſe der unmöglichen Dinge verſetzt werden müſſen. Jenes iſt daraus offenbar, daß den Noumenen die Begriffe von Raum und Zeit widerſprechen, die, als zu den formalen Bedingungen der Erfahrung gehörige, nur von den Erſcheinungen gelten, die eben deswegen unter den Möglichkeinen ihren Platz finden. Sie ſehn alſo, mein Cenſor! daß ich hieraus vollkommen berechtigt werde, ſo zu ſchließen: Was den formalen Bedingungen der Erfahrung widerſpicht, iſt gewiß unmöglich. Da nun aber die Noumene wirklich dieſen Bedingungen widerſprechen; ſo zählt ſie ja Kant ſelbſt unter die Unmöglich-

keiten

keiten, d. i. es iſt unbegreiflich, wie die Kritik behaupten könne: die Begriffe von Noumen wären problematiſch, und man könne weder ſagen, daß ſie möglich noch unmöglich ſind (K. r. V. 343, 1.). Es iſt aber, wie Sie wohl ohne meine Erinnerung einſehen, dieſe aus der Anwendung der kantiſchen Erklärung gefolgerte Unmöglichkeit, nichts weniger als eine erdichtete, — eine wahre, eine reelle iſt ſie, indem dieſelbe aus wörtlich in der Kritik enthaltenen Sätzen gefolgert iſt, und Sie haben alſo auch den von mir gemachten Einwurf nicht gehoben, — nichts weniger als gezeigt, wie man mit der Kritik ſagen könnte: Der Begriff eines Noumens ſey problematiſch.

Wollte man hiewider einwenden, daß Kant nicht die empiriſche, wohl aber die transſcendentale Möglichkeit oder Unmöglichkeit meyne, wenn er die Noumene unter die problematiſchen Begriffe zählt, ſo kommt man auch damit ſchlechterdings nicht zurechte; denn, indem er Erſcheinungen ohne erſcheinende Dinge für offenbaren Unſinn erklärt, zugleich aber auch dieſe für den reellen Grund von jenen angiebt, wie ich oben gezeigt habe, ſo behauptet er ja die Wirklichkeit dieſer erſcheinenden Dinge, ob er gleich hinzu ſetzt, daß er nicht wiſſe, was ſie an ſich ſeyn mögen. Wenn nun

aber doch, was wirklich iſt, auch zugleich möglich ſeyn muß, wie ſelbſt die Kritik lehrt; ſo iſt ja die überſinnliche, oder transſcendentale Möglichkeit der Noumene eben ſo gewiß, als die empiriſche, ihrer Erſcheinungen, und ſo konnte er, auch ohne Rückſicht auf das Empiriſche zu nehmen, doch unmöglich die Noumene problematiſche Begriffe nennen. Endlich da die Kritik den Speculationen nur zwey Felder, das des Empiriſchen, und jenes des Ueberſinnlichen anweiſt, überdieß aber auch die Noumene in Beziehung auf erſteres, nothwendig unter die Unmöglichkeiten; in Beziehung aber auf dieſes letztere, ihren eigenen Begriffen und Grundſätzen gemäß, unter die Möglichkeiten ſetzen muß; ſo folgt ja ganz unwiderſprechlich, daß die Noumene keine problematiſche Begriffe ſind, und daß Sie alſo, mein Recenſent! eine Arbeit übernommen, die ganz Ihre Kräfte überſtieg, da Sie mich und Ihre Leſer belehren wollten, wie man mit der Kritik die Noumene zu problematiſchen Grillen herabwürdigen könne.

VI. Eben ſo unzureichend iſt die Auflöſung des Knotens, deſſen ich in gedachter Vorrede (Seite XII) Meldung gethan habe. Daſelbſt habe ich ſo geſchloſſen: Setzt die Exiſtenz der Erſcheinungen in uns, die

Exi-

Exiſtenz der Noumene außer uns voraus, ſo muß gezeigt werden, wie denn die Exiſtenz überhaupt von dem Verfaſſer der Kritik unter die Kategorien habe mit gerechnet werden können, da er den Gebrauch derſelben allein auf Erſcheinungen einſchränkt, dagegen die Anwendung derſelben auf überſinnliche Gegenſtände für null und nichtig erklärt.

Die Auflöſung dieſes Einwurfes kann weder Sie, noch mich befriedigen. Sie iſt ſo ſehr unförmlich, daß daß ich faſt Willens war, kein Wort darüber zu verlieren; inzwiſchen will ich dieſelbe doch aus Hochachtung gegen Sie, als meinen Lehrer, mit ein Paar treffenden Anmerkungen beehren. In Ihrer Belehrung argumentiren Sie ſo: „Setzt die (wirkliche) Exiſtenz der Erſcheinungen in uns, die (gedachte) Exiſtenz der Noumene außer uns (das heißt, nicht im Raum außer uns, ſondern nur: nicht in uns) voraus; ſo konnte die Exiſtenz überhaupt, der noch keine Anſchauung untergelegt, die alſo nicht wirkliche, ſondern nur eine gedachte Exiſtenz iſt, allerdings unter die Kategorien gerechnet werden, denn die Exiſtenz der Noumenen iſt nur die bloße Kategorie, auf einen Gegenſtand überhaupt, auf einen Gegenſtand, zwar nicht unſerer, aber doch irgend einer intellectuellen Anſchauung bezogen.“

In dieſem Raiſonnement ſteht das Beywort: **wirkliche**, welches Sie in Klammern als etwas vielbedeutendes eingeſchloſſen haben, wie Sie es leicht wiſſen konnten, aus dem Grunde, ſchlechterdings ohne allen Nachdruck da, weil ſelbſt kein Idealiſt, geſchweige denn ſonſt irgend ein anderer, jemals ſeine Erſcheinungen für erdichtet, und die Exiſtenz derſelben für eine bloße Scheinexiſtenz ausgegeben hat, indem es ganz unmöglich iſt, ſein Bewußtſeyn für ein bloßes Scheinbewußtſeyn halten zu wollen. Ich kann daher, werther Cenſor! Ihren Ausdruck: **Wirkliche Exiſtenz der Erſcheinungen in uns**, für nichts als für einen ganz unbedeutenden Pleonasm halten, der ſich Ihnen unvermuthet zu einer Zeit aufgedrungen hat, wo Sie nichts Schicklichers ausfinden konnten. Wenn Sie ferner ſagen, der Ausdruck: **Die (gedachte) Exiſtenz der Noumene außer uns** heiße nicht ſo viel, als: **im Raum außer uns**, ſondern nur: **nicht in uns**; ſo ſcheint mirs nicht anders, als hätten Sie ſich im Gedränge vergeſſen, und nicht gewußt, was Sie eigentlich ſchreiben ſollten; denn das darf doch nicht gelehrt werden, daß eine blos gedachte, alſo nicht wirkliche Exiſtenz der Noumene, nur ein bloßer Gedanke ſey, — wie kann dieſer außer uns ſeyn? Doch das kann unmöglich Ihr Gedanke ſeyn; gleichwohl, da Sie den Noume-

umenen keine wirkliche, ſondern nur eine gedachte Exiſtenz geben, ſo können Sie auch außer den Gedanken wirklich exiſtirende Noumene nicht einräumen; vielmehr müſſen Sie, um conſeqvent zu ſeyn, nur von, als außer uns exiſtirenden Noumenen ſprechen, folglich dieſelben, wenn ſie ja irgendwo ſeyn ſollen, in uns ſetzen; und doch ſollen ſie auch nicht in uns ſeyn. — Wer iſt wohl hier im Stand zu emolliren? — Endlich wollte ich nicht wiſſen, wie Exiſtenz unter den Kategorien einen Platz finden konnte, da doch Kant ihre Anwendung auf das Ueberſinnliche verwirft, und gleichwohl die Noumene den Erſcheinungen cauſaliter zum Grunde legt, wovon ich ſogleich ein mehreres ſagen werde; ehe ich aber dahin komme, will ich Sie nur noch im Vorbeygehen an das Urtheil des Herrn Profeſſor Kants erinnern, im übrigen aber es Ihrer Einſicht ganz anheim ſtellen, wie Sie Ihre ſo ſchön ausgedachte gedachte Exiſtenz der Noumene gegen Ihn ſchützen mögen. „Der Idealism, ſagte er, mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke, für noch ſo unſchuldig gehalten werden, (welches er in der That nicht iſt) ſo bleibt es immer ein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft, das Daſeyn der Dinge außer uns, von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen, ſelbſt für unſern innern Sinn

 her

her haben, blos auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es jemanden einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können. — Kann wohl hier Kant unter den Dingen außer uns, blos gedachte Noumene verſtanden haben? Warlich Sie ſelbſt, theurer Recenſent! können in dieſer Stelle mit allem Ihrem Scharfſinn keine blos gedachte, wohl aber wirkliche Exiſtenz der Noumene entdecken; denn der Idealism beſteht ja nach Kants Erklärung in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Weſen gäbe, die übrigen, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glaubten, wären nur Vorſtellungen in den denkenkenden Weſen, denen in der That kein außerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondirte.“ — Intelligenti ſatis!

VII. Indem die Kritik die Anwendung der Kategorien auf überſinnliche Gegenſtände geradezu verwirft, und alſo auch Subſtantialität, und Cauſalität blos unter Erſcheinungen ſucht; ſo konnte ich mit vollem Recht behaupten, und behaupte es noch jetzt, daß es ſchlechterdings unbegreiflich ſeyn müſſe, wie die Kritik die Noumene als thätige, wirkſame und unſere Sinnlichkeit afficirende Gegenſtände habe aufſtellen können.

Daß nun aber alles dieſes Ihnen, theurer Recenſent! nicht unbegreiflich ſey, intereſſirt weder mich, noch andere; aber das intereſſirt, daß Sie nicht im Stande waren, es mir und Ihren übrigen Leſern begreflich zu machen. — Ihr Verſuch, ich bitte recht ſehr um Vergebung, hat ganz abortirt. — Die Belehrung, die Sie hier geben, beruht auf nachſtehenden Momenten:

„Die Kritik, ſagen Sie, verwirft nur die poſitive Anwendung der Kategorien auf Noumene, aber nicht die negative, — die Kategorien laſſen ſich auf ein Etwas anwenden, das uns zwar nicht in der Anſchauung gegeben, aber doch ohne allen Widerſpruch gedacht wird, indem ſie ſich noch über die Erſcheinungen hinaus erſtrecken. Ich kann durch die Kategorien dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen; d. i. Ich kann mir ein Etwas denken, von dem ein Weſen von einer andern intellectuellen Anſchauungsart, wohl Anſchauung haben könnte.“

Dieſe Auflöſung iſt den Grundſätzen der Kritik vollkommen angemeſſen, und daher ſchon zum Voraus verdächtig. Die Kritik, ſagen Sie, verwirft nicht allen Gebrauch der Kategorien in Beziehung auf überſinnliche Gegenſtände, ſie verwirft nur die poſitive Anwen-

wendung aber nicht die negative. Wohlan alſo, weil die poſitive Anwendung der Kategorien auf die Noumene, die (weil dieſe nicht in der Anſchauung gegeben werden können) verworfen wird, die negative dagegen gelten ſoll, ſo müſſen die Noumene in dieſem letztern Fall wirklich in der Anſchauung gegeben ſeyn; und da jede Anwendung der Kategorien auf Anſchauungen Erkenntniß giebt, ſo würde aus einer ſolchen negativen Anwendung nothwendig eine Kenntniß der Noumene entſpringen, wovon die poſitive keine Quelle ſeyn kann. Inzwiſchen ſpricht uns doch die Kritik ſchlechterdings alle Kenntniß überſinnlicher Gegenſtände ab; ſie muß alſo auch, da ſie doch die negative Anwendung der Kategorien zugiebt, nothwendig auf einen andern, als den menſchlichen Verſtand Rückſicht genommen haben, und es iſt bekannt, daß er denjenigen meyne, der das Anſchauungsvermögen beſitzt, dagegen der unſrige nichts anzuſchauen vermag. Wenn aber dieſer anſchauende Verſtand für uns doch nur ein Problem iſt, wir alſo weder von der Möglichkeit noch Unmöglichkeit deſſelben etwas wiſſen, ſo iſt alles, was man von einer ſolchen negativen Anwendung ſagt und ſagen kann, gerade ſo viel, als nichts.

Soll aber der negative Gebrauch der Kategorien auch für uns noch möglich ſeyn, ſo erhalten wir doch

dadurch

dadurch keine Kenntniß der Noumene, ſondern nur die leeren Gedanken, daß wir uns zwar die Noumene als wirkſame, unſere Sinnlichkeit afficirende Weſen, und alſo als Subſtanzen und Urſachen der Erſcheinungen denken und denken müſſen, dabey aber doch gar nicht wiſſen können, ob ſie auch wohl unabhängig von unſerm Denken wirklich exiſtirende Dinge, wahre Subſtanzen ſind, und wirklich wahre Cauſalität für die Erſcheinungen haben oder nicht, d. i. wir können nicht wiſſen, ob außer den denkenden Weſen auch noch andere da ſeyn, oder nicht. Ich frage Sie nun, theurer Recenſent! wie doch bey alle dem die Kritik es habe wagen können, den Idealism zu widerlegen, und ob bey erkannter Ungewißheit von der abſoluten und objectiven Realität der Noumene, als des wahren Grundes der Erſcheinungen, das Unternehmen, den Idealism zu widerlegen, etwas anders ſeyn könne, als rohe Erbſen an die Wand werfen wollen, damit ſie daran ja recht feſte und lange kleben mögen. Wenn ich mich hier noch länger aufhalten wollte, ſo müßte ich das oben geſagte wiederholen, welches nicht geſchehen könnte, ohne das Anſehen zu gewinnen, als wollte ich Ihnen vorbuchſtabiren; überdieß ſind Sie gewiß ſo kurzſichtig nicht, daß Sie die Irrwege, auf die Kant in der Lehre von Noumenen gerathen iſt, nicht bemerken, oder doch vermuthen ſollten,

ten, wenn Sie nur bedenken, daß ſeine Behauptungen zu gleicher Zeit die objective Realität der Noumene feſt ſetzen und bezweifeln. Es wird dieſer Umſtand auch nur die befremden, die in der Kritik kein künſtliches Gewebe von lauter Antinomien erblicken können.

VIII. Da Kant Erſcheinungen ohne erſcheinende Dinge mit Recht für eine Ungeräumtheit erklärt, — da er dieſe erſcheinende Dinge Noumene nennt, und ſie eben ſo realiter außer uns exiſtiren läßt, als ihre Erſcheinungen wahrhaft nicht außer ſondern in uns ſind; ſo iſt es ja höchſt auffallend, wenn er zugleich behauptet, daß es uns gänzlich unbekannt ſey, ob die Noumene außer uns oder in uns exiſtiren, und ob ſie mit unſerer Sinnlichkeit zugleich ſtehen und fallen? Von dieſen ſo ſehr contraſtirenden Sätzen ſagte ich in mehr erwähnter Vorrede, daß ich nicht wiſſe, ob jemand dieſelben auf eine befriedigende Art mit einander vereinigt habe. Ich will nicht leugnen, daß hierin ein unauflöslicher Einwurf gegen die Kritik enthalten ſey, ſo wie ich auch zugleich überzeigt bin, daß Sie die Macht deſſelben in vollem Maaß empfunden, und dadurch aus einem Winkel in den andern, ohne jedoch zur Linderung ihrer Angſt ein heilſames Gegenmittel gefunden zu haben, hingeſchleidert worden ſind. Was ich

alſo

alſo hier von Ihrer dürftigen Auflöſung (wenn ja das Ding noch Auflöſung heißen ſoll) ſagen werde, hat gar nicht zur Abſicht, Sie von Ihrem Unvermögen, meiner Aufforderung an die Kritiker genug zu thun, zu überführen, ſondern nur in einem auffallenden Beyſpiel zu zeigen, daß man ſich nothwendig lächerlich machen müſſe, wenn man Dinge unternimmt, zu deren Ausführung alle Kräfte der Welt unzureichend ſind. — Ich komme zur Sache.

Der Einwurf alſo, der Sie, theurer Recenſent! ſo ſehr in die Enge getrieben hat, ſpringt bey der mäſſigſten Vergleichung der Stelle Proleg. 63 mit der bekannten Kr. 344 einem jeden ſogleich in die Augen, und darf gar nicht erſt herausgeſchwitzt werden, wie es Ihnen zu ſagen beliebt hat. Er iſt in dieſen beiden Stellen vollkommen mit ſeiner ganzen Stärke enthalten, und es iſt grundfalſch, daß ich, um ihn zur völligen Reiſe zu bringen, auch noch die dritte Stelle aus Proleg. 141 mit den beiden erſtern hätte vergleichen müſſen; denn dieſe habe ich ja nur wie im Vorbeygehen angeführt, und nur als in einer Parentheſe geſagt, daß darin der Ausdruck: Körper eben das bedeute, was er in der Stelle Proleg. 63 bedeutet. Das haben Sie ſelbſt geſehen, und doch mußten Sie, um nur etwas (es

mochte

mochte ſich nun ſchicken, oder nicht) ſagen zu können, eine ganz acceſſoriſche Stelle, wider Ihr eigenes Gefühl zu einer Principalſtelle, die Paraphraſe derſelben aber (ſie iſt eben ſo reichhaltig nicht) zur Auflöſung des Knotens machen. Um nun recht evident zu machen, daß Sie den Einwurf ganz bey Seite geſetzt, und Ihren Leſern nur Allotria in den Weg geworfen haben, um ihnen die Hauptſache nur aus den Augen zu rücken, will ich den aus der Vergleichung der beiden Principalſtellen unmittelbar fließenden Zweifel, neben Ihre Auflöſung hinſtellen.

Hier iſt der Zweifel: **Wenn Kant die Noumene für außer uns wahrhaft exiſtirende, unſere Sinnlichkeit afficirende, und den Erſcheinungen reell zum Grunde liegende Dinge hält, ſo iſt es ganz unbegreiflich, wie er zugleich behaupten könne, daß es gänzlich unbekannt ſey, ob dieſelben in uns, oder außer uns ſind, ob ſie mit der Sinnlichkeit zugleich aufhören, oder noch zurücke blieben, wenn gleich jene aufgehoben würde.**

Hier iſt auch die Auflöſung meines Herrn Cenſors: „Endlich thut ſich der Verfaſſer vorzüglich viel auf ein Paradoxon zu gut, welches er durch Vergleichung einer Stelle der Proleg. Seite 63 mit Seite 141. (ganz falſch;

falſch; mit Kr. r. V. Seite 344 ſoll es heißen) und Kr. Seite 344 heraus geſchwitzt hat. Hier kann man wirklich ſagen: Parturiunt montes. — — Denn ſieht man die Stelle der Proleg. 141 ein wenig genauer als Herr Zwanziger an, und kann man nur leſen, ſo ſieht man, daß es Kant mit dem Carteſiſchen Idealism zu thun habe, in Beziehung auf das: Cogito, ergo ſum, und daß er alſo ſagt: Da (gemäß dem Carteſiſchen Sinne) das Ich in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenſtand der innern Anſchauung, (in der Zeit) ſondern das transſcendentale Subject des Bewußtſeyns, ſo wie Körper (ebenfalls im Carteſiſchen Sinne) nicht blos die äußere Anſchauung (im Raum), ſondern auch (oder: zugleich mit) das Ding an ſich ſelbſt bedeutet, welches dieſer Anſchauung zum Grunde liegt; ſo kann die Frage: Ob die Körper (als Erſcheinungen des äußern Sinns) außer meinen Gedanken als Körper exiſtiren, ohne alles Bedenken verneint werden." — Nun halte man das hier Geſagte gegen meinen Einwurf, und ſehe, ob es wohl möglich ſey, darin einen Schlüſſel dazu zu finden. Gewiß, dieſes iſt eben ſo unmöglich, als Fiſche mit Leimruthen auf den Bäumen, und Vögel mit dem Hamen im Waſſer fangen zu wollen.

IX. Ob Sie meinen hiſtoriſchen Beweis, daß Kant kein Idealiſte ſey, für gültig anſehen, weiß ich nicht, es intereſſirt mich aber auch nicht; nur ſo viel weiß ich, daß ich Ihrer Ausſage zufolge, das Ding an ſich mit dem uns nach ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit unbekannten Material der Empfindung verwechſelt haben ſolle, welches, wie Sie ſich und andere bereden wollen, ſattſam aus dem Abſatz erhelle, der auf den von mir §. 1. aus den Prolegomen Seite 63 angezogenen folgt.

Auch hier wußten Sie, theurer Recenſent! nicht, was Sie eigentlich ſagen ſollten; Sie waren in der Klemme, woraus Sie kein ander Mittel fanden zu entkommen, als daß Sie den Leuten Staub in die Augen warfen. Dieſe Beſchuldigung, ſo harte ſie auch zu ſeyn ſcheint, iſt nicht Affekt, nicht Staub für die Augen, — ſie iſt vielmehr zu feſte gegründet, als daß Sie es nicht ſollten voraus geſehen haben, wie leichte es mir ſeyn würde, den Ungrund Ihrer Imputation ans Licht zu ſtellen. Ich bin dieſes mir ſelbſt ſchuldig, und werde es nun gerade ſo zeigen, wie Sie es ſelbſt an meiner Stelle würden bewieſen haben:

Unter andern Gründen, die es verwehren, den Verfaſſer der Kritik unter die Idealiſten zu zählen, habe

habe ich auch den aus Proleg. Seite 63 angeführt. Er iſt der allerletzte, welches Sie billig hätten bemerken ſollen; allein ich bin nicht geſonnen, dieſes Ihnen als einen Fehler von wichtigen Folgen anzurechnen, indem ja der Werth eines Beweisgründes gar nicht von der Stelle abhängt, die man ihr angewieſen hat. Ich darf auch nicht beweiſen, daß aus Proleg. Seite 63 der Ungrund des angeſchuldeten Idealism evident gemacht werden könne, ſondern nur, daß ich daſelbſt keine Begriffe verwechſelt habe. Ich ſchloß nämlich ſo: Wenn Kant von den transſcendentalen Objecten ausdrücklich behauptet, daß Sie unſere Sinnlichkeit modificiren, afficiren, und dadurch Erſcheinungen in uns, d. i. Vorſtellungen bewirken; ſo kann er ja eben deswegen, weil er außer den denkenden Weſen, noch andere außer uns exiſtirende Dinge annimmt, für keinen idealiſtiſchen Phantaſten gehalten werden. Ich weiß nicht, wo ich hier eine Verwechſelung der Noumene mit den ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach gänzlich uns unbekannten Material der Empfindung heraus dechſeln ſolle; und wenn wirklich eine ſolche Verwechſelung in dieſem Argument irgendwo verſteckt liegt, ſo kann ſie nur in dem kantiſchen Aſſert, aber nicht in der Folge liegen, die ich daraus zum Vortheil der Kritik hergeleitet

leitet habe. Allein ſie iſt daſelbſt ſchlechterdings nicht enthalten, kann auch nicht enthalten ſeyn, und wer nur leſen kann, wird ſie da nicht einmal ſuchen, geſchweige denn finden. Die Dinge an ſich, oder die Noumene, von denen an mehr erwähnter Stelle der Prolegomenen die Rede iſt, ſetzt Kant außer uns, nennt dieſelben Körper, die wir nur nach den Erſcheinungen, aber nicht nach dem, was ſie an ſich ſind, kennen. Wäre nur hier eine Verwechſelung der Noumenen mit dem Material der Empfindung, z. B. Farbe, Geſchmack, Wärme ꝛc. ſo müßte ja Kant die ganz unmögliche Präcipitanz begangen, und die Materialien der Empfindung, außer uns exiſtirende Körper genannt haben, die doch, wie niemand zweifelt, nur Qvalitäten ſind, wofür ſie auch Kant gleich in dem folgenden Abſatz ſchlechterdings und das mit allem Recht erklärt. Da Sie nun eben dieſen Abſatz anführen, um den Leſern zu zeigen, daß daraus die geſchehene Verwechſelung erhelle; ſo muß ich hier Kanten ſelbſt auftreten und Sie belehren laſſen:

„Daß man (ſo ſpricht Kant daſelbſt), unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äußerer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate ſagen könne: ſie gehörten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur zu ihren Erſcheinungen, und hätten außer unſern Vorſtel-

lungen keine eigene Exiſtenz, iſt etwas, was ſchon lange vor Loks Zeiten am meiſten aber nach dieſen allgemein angenommen, und zugeſtanden iſt. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geſchmack ꝛc. Daß ich aber noch über dieſe, aus wichtigen Urſachen, die übrigen Qvalitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig iſt, (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt ꝛc.) auch mit zu den bloßen Erſcheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſigkeit anführen, und ſo wenig, wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Object an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens, als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein Idealiſt heißen kann; ſo wenig kann mein Lehrbegriff idealiſtiſch heißen, blos deshalb weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenſchaften, welche die Anſchauung eines Körpers ausmachen, blos zu ſeiner Erſcheinung gehören; denn die Exiſtenz des Dinges, welches erſcheint, wird dadurch nicht, wie beym wirklichen Idealism aufgehoben, ſondern nur angzeigt, daß wir es, wie es an ſich ſelbſt ſey, durch die Sinne gar nicht erkennen können.“

Glauben Sie nun noch wohl, daß Kant, oder ich die Noumene mit den Materialien der Empfindungen verwechſelt habe, — daß er die Noumene nur idealiter, nicht aber realiter den Erſcheinungen zum Grunde lege, — können Sie ihn wegen ſeines transſcendentaliſchen Idealism einen Idealiſten, und ſeinen Lehrbegriff idealiſtiſch nennen? Wollen Sie aber dieſes nicht, (und wie könnte man verwogen genug ſeyn, einem Manne wie Kant iſt, den materialen Materialism aufbürden zu wollen, wenn er mit dürren und ganz unzweydeutigen Worten erklärt, daß ſein Lehrbegriff nicht idealiſtiſch ſey?) ſo müſſen Sie nothwendig erkennen, daß auch Ihre gegenwärtige Belehrung eben ſo unſchicklich als alle vorhergehenden ſey.

X. Ich habe im 2ten §. meines Commentars bewieſen, daß die unſern Erſcheinungen zum Grunde liegenden transſcendentalen Objecte, ſo unbekannt ſie uns immer ſeyn mögen, dennoch weſentlich von einander verſchieden ſeyn müſſen, und dieſen Beweis auf die weſentliche Verſchiedenheit der Erſcheinungen, als auf einen ungezweifelten Erfahrungsſatz gegründet, welches mich berechtigt hat, am angezogenen Orte ſo zu ſchlieſſen: Wenn die Noumene, indem ſie unſere Sinnlichkeit modificiren, Erſcheinungen in uns hervorbringen, deren

deren Geſtalt ſo ſehr verſchieden iſt, ſo müſſen allerdings dieſelben ganz vom Einfluß der ihnen zum Grunde liegenden Objecte dependent ſeyn. Es bezieht ſich aber dieſe Dependenz nothwendig auf die Verſchiedenheit der Noumene, als wirklicher obgleich nicht ſinnlicher Urſachen aller Erſcheinungen, und demnach ſcheint die Behauptung der Verſchiedenheit dieſer Noumene nicht ſo gar ungegründet zu ſeyn.

Gewiß, theurer Recenſent! je weiter Sie mit Ihrer Cenſur fortrücken, deſto mehr vergeſſen Sie ſich und Ihre kritiſchen Grundſätze, und kommen immer tiefer ins Gedränge, woraus Sie ſich nur mit elenden Perſiflagen heraus helfen können. Bald nennen Sie mich einen Kenner der Noumene, bald einen Mathematiker, der, Gott weiß, was für Begriffe in ſeinen Vorleſungen den Zuhörern beybringe, bald beſchenken Sie mich mit grünen, gelben, harten, weichen ꝛc. Noumenen, bald wieder mit einer Logik, bald bedauern Sie mich, daß Dunkelheit a priori in meinem Kopfe liege, und was dergleichen Ausdrücke mehr ſind, welche die Richtigkeit meiner Schlüſſe darthun ſollen. Die übrigen Gründe aber, womit Sie die von mir wider die Kritik gemachten Zweifel, und Einwürfe heben und auflöſen wollten, um das Höckerichte daſelbſt eben, das

Inconſeqvente aber, recht hübſch conſeqvent zu machen, ſind, wie ich im Vorgehenden evident gezeigt habe, überaus hinreichend für die Wahrheit: Daß Ihre Cenſur gänzlich verunglückt ſey, und daher denn auch ſchwerlich bey den Kritikern auf eine ſchuldige Dankſagung Rechnung machen könne. — Ich komme nun zur Hauptſache ſelbſt.

In meinem Schluſſe ſoll ich, wie Sie ſchlechtweg ſagen, eben ſo wie vorher den Begriff von Noumenen mit den Materialien der Empfindung verwechſelt haben. Aber woher konnten Sie das wiſſen? — Außer Ihnen iſt warlich noch niemand im Himmel und auf Erden auf dieſen ſo ſeltſamen Gedanken verfallen; er iſt nichts als leere Erdichtung, und faſt gerathe ich auf die Vermuthung, daß Sie ſelbſt darüber müſſen gelacht haben. Unter den von Ihnen ſogennten Materialien der Empfindungen, können Sie zufolge des von Ihnen oben No. IX. aus den Prolegomenen angeführten Stelle, mit Kanten doch nichts anders verſtehen, als Qvalitäten und Accidenzen der Erſcheinungen. Eben dieſe Qvalitäten werden in der Kritik, wie Ihnen nicht unbekannt ſeyn kann, bloße Empfindungen genennet, dergleichen z. B. Farbe, Geſchmack, Wärme u. a. m. ſind, und werden daher von Kanten mit allem Rechte zu den

Erſchei-

Erſcheinungen gezählt. Geſetzt nun, ich hätte in meinem Schluß die Noumene mit dieſen Qvalitäten, d. i. mit den von Ihnen ſogenannten Materialien der Empfindung verwechſelt, ſo müßte derſelbe allein dadurch berichtigt werden können, daß man darin ſtatt des Subjects: Noumen, nur: Material der Empfindung ſetzte, da er denn ſo lauten würde: Wenn die Erſcheinungen, indem ſie unſere Sinnlichkeit modificiren, Erſcheinungen in uns hervorbringen, deren Geſtalt ſo ſehr verſchieden iſt, ſo müſſen dieſelben allerdings von dem Einfluß der ihnen zum Grunde liegenden Erſcheinungen ganz dependent ſeyn. Es bezieht ſich aber dieſe Dependenz nothwendig auf die Verſchiedenheit der Erſcheinungen, als wirklicher nicht ſinnlicher Urſachen aller Erſcheinungen, und demnach ſcheint die Verſchiedenhet der, den Erſcheinungen zum Grunde liegenden Erſcheinungen, nicht ſo gar ungegründet zu ſeyn.

So ſieht der Schluß aus, den ich der von Ihnen vorgeſchriebenen Regel vollkommen gemäß eingerichtet habe; die Noumene ſind daraus gänzlich verbannt, dagegen ihm die Materialien der Empfindung vermittelſt einer ſehr auffallenden Repugnanz erſt das rechte Leben, und die fehlende Gültigkeit verſchafft haben. Es mag

aber damit beſchaffen ſeyn wie es wolle, ſo möchte ich gerne wiſſen, warum Sie mich, da Sie doch wußten, daß ich alle Erſcheinungen aus den Noumenen, als der eigentlichen, reellen, nicht blos erdachten Quelle derſelben, mit Kanten ableite, gleichſam nöthigen wollen, den allerletzten Realgrund in den Erſcheinungen zu ſuchen, dieſe ſelbſt wider alle Vernunft für die letzen erſcheinende Dinge anzunehmen, und andern Erſcheinungen zum Grunde zu legen, um nur nicht Noumene mit den ſogenannten Empfindungsmaterialien zu verwechſeln? — Konnte wohl dieſes geſchehen, da ich aus der weſentlichen Verſchiedenheit der Erſcheinungen in uns, die weſentliche Verſchiedenheit der Noumene außer uns darthun wollte? Ich habe ſo eben geſagt, daß Sie bey Ihren Anmerkungen über mein Argument von der innern Verſchiedenheit der Dinge an ſich ſelbſt Ihre eigene Grundſätze vergeſſen haben; und dieſes iſt keine Erdichtung. Denn indem ich behaupte, daß die Erſcheinungen von dem Einfluß der ihnen zum Grunde liegenden Noumene ganz dependent ſind; ſo ſagen Sie dagegen in der Parentheſe: Nein! nicht ganz vom Einfluſſe derſelben u. ſ. w. Da ich aber, wie Sie wohl wiſſen, von einem reellen, nicht aber nur erdachten und in der Idee angenommenen Einfluſſe der Noumene rede, auch von keinem andern reden kann, ſo muß ja Ihre mir gegebene

bene Belehrung: daß die Erſcheinungen von dem reellen Einfluß der Noumene nicht ganz ſondern nur zum Theil abhängen, Ihrem eignen Grundſatz widerſprechen, welcher jene Noumene nicht reell, ſondern nur ideell den Erſcheinungen unterlegt, folglich den reellen Einfluß ſchlechterdings aufhebt, dagegen aber dem blos idealen und eingebildeten Thür und Thor öffnet. Sie hätten alſo, mein werther Cenſor! in der Parentheſe ſo raiſonniren müſſen: Nein! Die Erſcheinungen ſind ſchlechterdings nicht, weder zum Theil, noch vielweniger ganz, vom reellen Einfluſſe der Noumene dependent, ſintemal ich ja oben deutlich genug vorbuchſtabirt habe, daß die Noumene gar nicht realiter, ſondern nur idealiter den Erſcheinungen zum Grunde liegen. Warum Sie ſich aber nicht auf die Art erklärt haben, davon iſt der Grund vermuthlich allein darin zu ſuchen, daß Sie den idealen Einfluß nothwendig auf weiße, ſchwarze, warme, kalte, ſüße, ſaure ꝛc. Noumene hätten gründen müſſen, welches nun aber eine ganz unmögliche Sache war, nachdem Sie mich kurz vorher mit dieſen metaphyſiſchen Roſetten beſchenkt hatten.

XI. Dieſe Gefälligkeit erfordert kraft des kategoriſchen Imperativs ebenfalls eine Gegengefälligkeit von

mir,

mir, die ich Ihnen hiemit durch das freye Bekenntniß bezeige, daß die Noumene einen überaus reichhaltigen Stoff zu einer kritiſchen Antinomie abgeben, und dieſe Bemerkung muß Sie, theurer Recenſent! ganz aufrichten, und in den Stand ſetzen, der Welt eben ſo evident zu beweiſen, daß die kantiſche Kritik den Idealism lehre, als ich gezeigt habe, daß ſie den Realism gründe und beſtätige. Dieſe Noumenenantinomie finden Sie freylich in der Kritik nicht beſonders aufgeſtellt; allein es war dieſes auch nicht nöthig, da nur die Antinomiæ explicitæ eine beſondere Abhandlung daſelbſt nöthig machten, die implicitæ dagegen nur ſo bey Gelegenheit, und gleichſam unvermerkt mit unter laufen konnten, und Sie werden ſich hiebey vermuthlich an die Lehre erinnern, die neulich ein gewiſſer Nikodemus, als er Incognito einen Beſuch bey den Kritikern abſtattete, denſelben recht wohlmeynend ertheilt hat. „Die Kritik, (ſo lehrt dieſer ſcharfſinnige unpartheyiſche Antikritiker) hat die Einwirkung der Noumene auf die Sinne nicht bewieſen, ſondern nur als **ausgemacht vorausgeſetzt**, und widerlegt den Idealism, und Skepticism nicht nur durch einen precario angenommenen Satz, ſondern ihre eigenen Reſultate **heben auch** die **Wahrheit** **dieſes bittweiſe angenommenen Satzes auf**, dergeſtalt, daß man den Beweis für das Daſeyn äußerer

Gegen-

Gegenſtände im Raum, folglich die Widerlegung des Idealism des Biſchofs Berkeley für nichts weiter, als für eine bloße Sophiſterey halten müſſe.“ Dieſer Antikritiker hat nun freylich nichts neues geſagt, er wollte aber auch nur die Wahrheit lehren; denn er wußte wohl, daß mehrere andere unpartheyiſche Kenner lange vor ihm eben dieſes nicht nur geſagt, ſondern auch bewieſen haben. Es iſt eine ewig unumſtößliche Wahrheit, daß man durch die ſorgfältigſte, ganz affektenfrey angeſtellte, und gewiſſenhaft wiederholte Prüfung der kritiſchen Lehren und ihrer Gründe, jederzeit abſolut nothwendig auf das Reſultat treffen müſſe: **Die Kritik ſey an und vor ſich ſelbſt nichts anders als ein ſehr feines, aus überaus künſtlich in einander verſteckten Irrthümern geſponnenes Gewebe.** Dieſe Methode, den Werth der kantiſchen Lehren überzeugend kennen zu lernen, iſt mit unſäglichen Beſchwerlichkeiten verknüpft, die zu überwinden nicht ein jeder Zeit, Luſt und Muth genug hat; inzwiſchen kann man ſich doch die anzuſtellende Prüfung um einen guten Theil erleichtern, wenn man ſich nur der Schäferiſchen Brillen bedient, wozu dieſer geſchickte und beſcheidene Kenner der Kritik, die Augengläſer blos aus den Materialien der in der kantiſchen Philoſophie, beſonders in der Kritik der reinen Vernunft enthaltenen Inconſeqvenzen und

auffallenden Widerſprüchen, dem allgemeinen Maaß des Verſtandes vollkommen anpaſſend abgeſchliffen und arrondirt hat. Ich will bey dieſer Gelegenheit nur gleich wie im Vorbeygehen erinnern, daß man in der Kritik nicht ſehr gut fortkommen würde, wenn man ſich des Broſtbergerism als eines Schlüſſels zur richtigen Einſicht bedienen wollte; denn außer dem, daß man bey dieſer überaus künſtlichen Methode öfters gar zu ſcharf abdrechſeln muß, wodurch das ganze Kunſtſtück auf ewig verdorben wird, erſcheint auch Kant in einer Geſtalt, der ſein Charakter ſchlechterdings widerſpricht.

XII. Indem ich, theurer Recenſent! Ihre rückſtändige Bemerkungen über den 9ten, 10ten, 12ten und 16ten §. meines Commentars recht kaltblütig überdenke, gegen einander vergleiche, und ihren Werth abwäge, ſo finde ich ſie ſo ſchwach und kraftlos, daß ſie meine Sätze, dawider ſie gerichtet ſind, nicht einmal erreichen, geſchweige denn erſchüttern, oder gar umſtoßen; und nicht ohne Grund vermuthe ich, daß Sie ſelbſt das Leere Ihrer Gegengründe empfunden haben, und dadurch verleitet worden ſind, durch eine Weitläufigkeit den Mangel ihres Gewichts zu erſetzen, die Ihnen ſelbſt nothwendig läſtig werden mußte, indem Sie ganz aus dem Gleichgewicht gehoben, Ihre Zuflucht zu der, in

allen

allen ähnlichen Fällen gewöhnlichen lächerlichen Cenſurform nahmen, und endlich die verdrüßliche Arbeit damit beſchloſſen: **Ich hätte lieber die kantiſchen Gründe angreifen ſollen.** Sie ſind gar zu partheyiſch zu Werke gegangen, haben meinen Commentar nur mit Animoſität durchblättert, auch die Kritik vielleicht nur mit dem Wörterbuch in der Hand durchſtreift, und gewiß niemals vermittelſt der Carteſiſchen Regel die Glaubensartikel derſelben geprüft. Ich habe mich dieſer mühſamen Arbeit aus Lehrbegierde unterzogen, nicht, wie Sie mir aus bloßer Diſphimie vorgeworfen haben, um Jagd auf Paradoxien zu machen, ſondern neue und verborgene Weisheitsſchätze zu ſammeln, von denen man mir ſagte, daß ich dieſelben nirgends als in der Kritik finden würde. Allein je mehr ich nachforſchte, deſto weniger fand ich, was ich ſuchte; und noch hielt ich die Arbeit nicht für ganz verloren, vielmehr ſetzte ich ſie unverdroſſen fort, und kam wider alles Erwarten zu der unumſtößlichen Ueberzeugung, daß die Kritik **ein zwar überaus tiefer, aber doch waſſerleerer Brunn ſey.** Darüber wundere ich mich nicht, daß ſo viele zu dieſem Brunn hinlaufen, — wundern würde ich mich, wenn niemand hinliefe, ich ſelbſt laufe bisweilen dahin, ich ſchöpfe, laſſe andere ſchöpfen, und bemerke immer mit Unwillen, daß alle

dieſe aus der Tiefe entweder gar nichts, oder nur faules und überaus ungeſundes Waſſer mühſam heraufwinden. Dieſem Uebel, theurer Recenſent! kann nun kein gemeines Kochſalz abhelfen, das taugt gar nichts, metaphyſiſches Salz allein hat die Kraft, jenes Waſſer geſund zu machen; und da die Prolegomene den vollſtändigen Proceß dieſes philoſophiſchen Salzes enthalten, ſo iſts ganz unbegreiflich, warum die Kritiker damit ſo lange hinder dem Berg halten, und daſſelbe nicht zum Nutzen ihres Nächſten entweder verſchenken, oder doch wenigſtens für baar Geld verkaufen.

Leipzig d. 25. Oct. 1793.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Grundſätzen der reinen praktiſchen Vernunft.

§. 1.

Nähere Beſtimmung der Begriffe von Maximen, Imperativen und verſchiedenen Arten derſelben.

Schon der bloße Ausdruck dieſer Benennungen zeigt klar genug an, daß ſie gar nicht auf blos ſpeculative, wohl aber auf praktiſche Sätze hinweiſen. Beide Arten ſind ſo alt als die Logik ſelbſt, darin ſie ihren Sitz haben, und ſie müſſen daher nach der heutigen Methode, in der praktiſchen Philoſophie ſchlechterdings voraus geſetzt, aber nicht gelehrt werden. Was beſonders die praktiſchen Sätze anbelangt: ſo iſts ſehr begreiflich, daß, woferne irgend einer derſelben mehrere andere unter ſich befaßt, dieſe leztern nothwendig näher und beſtimmter anzeigen müſſen, wie jenem volle

Genüge geſchehen könne oder ſolle d. i. ſie müſſen eben ſowohl praktiſch ſeyn, als jener.

Es iſt alſo erlaubt, praktiſche Sätze, in wie ferne andere unter ihnen ſtehen, von dieſen leztern zu unterſcheiden, und für beide ſymboliſche Kennzeichen anzugeben. Dieſes hat auch Kant wirklich beobachtet, indem er diejenigen Sätze, die eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, **praktiſche Grundſätze** nennt; die übrigen aber unter dem Namen: **praktiſche Regel**, auch wohl bisweilen ſchlechtweg: **Regel**, befaßt. Dieſer Unterſchied iſt an und vor ſich merklich genug, und kann durch häufige Beyſpiele noch mehr erläutert werden. Der Satz z. B. **Man muß in der Welt fromm und gottesfürchtig leben**, gehört zwar wohl unter die ziemlich verkannten, aber gewiß nicht unbekannten Sätze, — in Deutſchland kennt man ihn eben ſo, wie in Italien, Spanien, Portugal, Frankreich u. ſ. w. Aber eben ſo bekannt iſt es auch, daß der Katholik dieſe Aufgabe ganz anders auflößt, als der Proteſtante; denn wenn jener mit Beſprengung durch Weihwaſſer, Anhörung der Meſſe, Beichten, Anrufung der Heiligen ꝛc. jener Aufforderung hinlängliche Genugthuung zu leiſten glaubt; ſo hält doch dieſer das alles für einen nichtigen Wahn, und glaubt auf einem ganz andern Weg die Frömmigkeit ſuchen und finden zu müſſen, — und vielleicht denkt ſelbſt der eifrige Conſtitutioniſt in Frankreich hierüber eben ſo, — er würde ſehr unwillig werden, wenigſtens überlaut lachen, wenn man ihm zur Uebung in der Gottſeligkeit, die Legenden der Heiligen, und zum Muſter, den ſogenannten

ten Diener Gottes, Labra, der zur Zähmung ſeiner Begierden Wanzenpaſteten aß, anpreiſen wollte.

Dieſe praktiſchen Grundſätze nun, ſind nach Kants Darſtellung entweder Maximen, oder praktiſche Geſetze. Jene ſind auf eine Bedingung gegründet, die nur für den Willen eines beſondern Subjects gültig iſt; dagegen eine für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens gültige Bedingung zu einem praktiſchen Geſetz erfordert wird. Man darf nun wegen dieſes Unterſchiedes nicht anſtehn, ſubjective und objective Principien des Wollens anzunehmen; dieſe ſind nichts anders, als praktiſche Geſetze, jene aber Maximen. Dieſem zufolge müſſen die Maximen nur als willkührliche, ſich ſelbſt auferlegte Regeln angeſehen werden, wofür ſie denn auch (G. M. S. p. 84.) angegeben werden *). Mit allen dieſen Benennungen iſt der Herr Profeſſor Kant noch nicht zufrieden, und macht daher ſeine Leſer überdieß noch mit ſogenannten Imperativen bekannt, deren verſchiedene Arten er zugleich aus einander ſetzt. Es ſind aber dieſe Imperative gänzlich von den ſubjectiven Principien unterſchieden, folglich keine Maximen, und müſſen demnach ſchlechterdings objective Gültigkeit haben, d. i. Alle objective Principien des Wollens ſind Imperative, und umgekehrt. In dieſer Rückſicht ſtellt denn auch Kant die Imperativen als praktiſche Regeln auf, die durch ein Sollen (welches objective Nöthigung der

*) G. M. S. zeigt die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten an.

Handlung ausdrückt), anzeigen, daß die Handlung, ihnen gemäß, ganz gewiß erfolgen würde, wenn nur die Vernunft allein den Willen beſtimmte. Uebrigens muß nicht vergeſſen werden, daß Imperativen ſchlechterdings allein von ſolchen Weſen gelten, deren Wille ſeiner Natur nach nicht immer der Vernunft gemäß iſt, — nicht von einem vollkommen guten, göttlichen und heiligen, der zwar unter objectiven Geſetzen ſteht, aber gleichwohl dadurch nicht zu geſetzmäßigen Handlungen genöthigt, ſondern nur durch die bloße Vorſtellung des Guten beſtimmt wird. Mit einem Worte: Imperativen ſind nur Formeln, die das Verhältniß objectiver Geſetze des Wollens überhaupt zur ſubjectiven Unvollkommenheit eines Weſens z. B. des Menſchen darſtellen (G. M. S. p. 39, 1.).

§. 2. Anm. 1.

Mit der Eintheilung der Imperativen in kategoriſche und hypothetiſche dürfte man wohl, wie es ſcheint nicht eben ſo gut fortkommen, als mit dem Unterſchiede ſubjectiver und objectiver Principien, und ihrer Ableitung von praktiſchen Grundſätzen. Imperativen nämlich, gehören ohne alle Einſchränkung, ſie mögen nun kategoriſch, oder bedingt gebieten, unter die objectiven Principien des Willens, welche wegen ihrer objectiven Nothwendigkeit, die bey den Maximen nicht Statt findet, allerdings als Geſetze gelten müſſen; daß man daher berechtigt zu ſeyn ſcheint, alle Imperative geradezu für Geſetze d. i. Vernunftgebote zu erklären. In wie ferne alſo die Behauptung des Herrn Verfaſſers: daß die hypothetiſchen Impe-

rativen nur praktiſche Vorſchrifen, aber keine Geſetze wären (*) K. p. V. p. 37.) mit den vorhin gegebenen Erklärungen harmonire, iſt ſehr ſchwer abzuſehen. Sind nämlich die bedingten Imperativen nur praktiſche Vorſchriften, denen objective Nothwendigkeit fehlt, ſo ſind ſie als ſubjective Principien ſchon aus der Zahl der Imperativen ausgeſchloſſen, und nehmen ihren Platz nur unter den Maximen ein.

§. 3. Anm. II.

Praktiſche Geſetze — Geſetze ſchlechtweg, und Gebote, grenzen in der Kritik der reinen praktiſchen Vernunft ſehr nahe an einander, und müſſen als objective Principien ſchlechterdings für Imperativen gelten, die als ſolche ſchwerlich hypothetiſch ausfallen dürften. Ueberhaupt ſcheint die große Sorgfalt des Herrn Kants in der Auswahl verſchiedener Ausdrücke, manche Stellen ſeiner praktiſchen Schriften ſo ziemlich verwickelt zu haben. Wenn z. B. die Vorſtellung eines objectiven Princips, in wie ferne es für einen Willen nöthigend iſt, ein **Gebot**; die Formel dieſes Gebots aber, **Imperativ** heißt (G. M. S. p. 37, 2.); ſo iſt jene Ausſage durch einen unnöthigen Tropum ſo ziemlich verunſtaltet worden. — Und wenn Imperativ und **Formel** ganz einerley bedeuten 39, 1. e. d. wie ſoll man die Frage verſtehn: **Ob wohl der bloße Begriff eines kategoriſchen Imperativs nicht auch die Formel deſſelben an die Hand gebe?**

*) Kritik der praktiſchen Vernunft.

§. 4.

Das Wollen ſetzt die Beſchaffenheit des Objects, worauf es ſich bezieht, voraus, und ein Weſen, das zwar wohl einen Willen hätte, aber mit Verſtand und Vernunft nicht verſehen wäre, ſcheint faſt eben ſo ein Unding, als ein vernünftiges, und doch ganz willenfreyes Weſen zu ſeyn.

In der Kritik der praktiſchen Vernunft iſt ein ſolches Geſpenſt, deſſen Willen unter gar keiner Verſtandes- und Vernunftleitung ſtünde, ſondern allein für ſich thätig ſeyn könnte, nirgends anzutreffen, indem ja daſelbſt der Wille unter dem Vermögen vorgeſtellt wird, den **Vorſtellungen entſprechende** Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder ſich doch ſelbſt zur Bewirkung derſelben zu beſtimmen (K. p. V. p. 29.). Er wird ſogar für ein Vermögen ausgegeben, nur dasjenige zu wollen, was die **Vernunft**, unabhängig von allen Neigungen, für praktiſch nothwendig d. i. für **gut** erkennt (G. M. S. 37, 1.).

Aber eben dieſe angezogenen Erklärungen berichtigen den erſten Theil unſers Hauptſatzes bis zur höchſten Vollſtändigkeit; denn, da dieſen Begriffen zufolge nicht die Vernunft dem Willen, wohl aber dieſer jenem Erkenntnißvermögen ſubordinirt iſt; ſo muß auch der Gegenſtand des Willens, an und vor ſich, ganz unabhängig von dem Wollen (Willensthätigkeit) ſeyn, und ſo kann alſo der Wille ſeinen Gegenſtand nicht anders aufnehmen, als wie er denſelben von der Vernunft erhalten hat; oder, welches eben ſo viel iſt, das Wollen

ſetzt

ſetzt, jederzeit die Beſchaffenheit ſeines Objects voraus, und in ſo ferne kann auch der Wille gar nicht für die Quelle oder Urſache dieſer Beſchaffenheit gehalten werden.

§. 5. Anm. 1.

Eben ſo wenig iſt die objective Beſchaffenheit eines ſolchen Willensobjects von dem obern Erkenntnißvermögen dependent; dann dieſes hat zwar zum Erkennen der Objecte Cauſalität, aber nicht zur Wirklichkeit derſelben, und ein Object überhaupt iſt unſers Wollens gewiß nicht darum würdig, oder unwürdig, weil die Vernunft daſſelbe als ein ſolches erkennt; vielmehr würde ſie daſſelbe als ein ſolches nicht erkannt haben, wenn es nicht bereits vor allem Erkennen ſo beſchaffen geweſen wäre, wie ſie es entdeckt und gefunden hat.

§. 6. Anm. II.

Ein mit Willen verſehenes Weſen iſt nun freylich auch ein vernünftiges Weſen, ob aber auch ein jedes vernünftige Weſen zugleich einen Willen haben müſſe, oder nicht? ſcheint etwas zweifelhaft zu ſeyn. Wenigſtens darf die Beantwortung dieſer Frage nicht aus der Unmöglichkeit eines gänzlich iſolirten Willens (§. 4.) hergenommen werden; denn wenn bey verſchiedenen Dingen, A und B z. B. die Verbindung zwiſchen B und A objectiv nothwendig iſt, ſo kann ſie doch nichts deſto weniger zwiſchen A und B ganz wohl nur zufällig ſeyn. Sie iſt es im gegenwärtigen Falle in der That nicht, aber hier iſt doch auch der Ort nicht, wo gezeigt werden müſſe, daß zwiſchen Vernunft und Wollen keine

einſeitige nothwendige Verbindung Statt finden könne; vielmehr wird hier als bekannt voraus geſetzt, daß kein vernünftiges Weſen ohne Willen denkbar ſey. Dieſe Erinnerung hätte ganz wegbleiben können, wenn nicht verſchiedene Stellen in den praktiſchen Schriften des Herrn Verfaſſers ganz unvermerkt auf den Gedanken führten: Daß vielleicht ein vernünftiges Weſen auch ohne Willen ſeyn könnte.

§. 7.

Vernunft, die durch keine Sinnlichkeit afficirt wird, iſt rein, und in wie ferne dieſelbe den Willen beſtimmt, in ſo ferne iſt ſie praktiſch. Reine Vernunft iſt alſo für ſich allein ein hinlänglicher Beſtimmungsgrund des Willens, wenn die Sinnlichkeit keinen Einfluß auf ſie hat.

Wenn es gleich ausgemacht iſt, daß kein vernünftiges Weſen willensfrey ſeyn könne, ſo ſtehn doch Vernunft und Sinnlichkeit an und vor ſich in gar keiner zweyſeitigen nothwendigen Verbindung. Es muß demnach erlaubt ſeyn, Sinnlichkeit von Vernunft, ſo wie dieſe, von jener in Gedanken zu trennen, alſo ein blos vernünftiges Weſen, woran Sinnlichkeit gar keinen Theil hat, anzunehmen. Allein dieſe Vorausſetzung kann die nothwendige Verbindung zwiſchen Vernunft und Willen nicht aufheben (§. 4.) und es muß daher in dieſem Fall der Wille allein durch die Vernunft beſtimmt werden; d. i. der Begriff einer reinen praktiſchen Vernunft iſt ein möglicher Begriff.

§. 8.

§. 8. Anm.

Die Möglichkeit des Begriffs von einer reinen praktiſchen Vernunft leidet dadurch nicht den mindeſten Abbruch, daß es für uns ein unauflösbares Problem ſey, wie der Verſtand eines vernünftigen, aber ſinnenfreyen Weſens, Gedanken und Erkenntniß der Gegenſtände aus ſich ſelbſt hervorbringe. Inzwiſchen bleibt es eine ausgemachte Sache, daß ein Weſen dieſer Art nothwendig von allen denjenigen Affektionen entfernt ſeyn müſſe, die ihre alleinige Quelle in der Sinnlichkeit haben, und ſinnliches Vergnügen, ſinnliche Annehmlichkeit, ſinnliche Luſt ꝛc. finden nur da Platz, wo Sinnlichkeit ein Weſen belebt, obgleich alle dieſe Affektionen in verſchiedenen ſinnlich adficirten Subjecten gar wohl als weſentlich verſchiedene gedacht werden können und müſſen.

§. 9.

Reine praktiſche Vernunft kann bey einem ſinnlich adficirten vernünftigen Weſen nicht Statt finden.

Es iſt offenbar, daß iſolirte Vernunft in einem Weſen, das keiner Sinnlichkeit fähig iſt, reine Vernunft, und als ſolche zugleich praktiſch ſey (§. 7.). Daraus alſo, daß ein vernünftiges Subject durch keine Sinnlichkeit und deren Einfluß adficirt wird, läßt ſichs vollkommen einſehen, wie reine Vernunft praktiſch ſeyn könne. Da nun aber bey einem ſinnlich adficirten vernünftigen Weſen dieſer Grund gänzlich wegfällt, ſo kann auch reine Beſtimmung des Willens dieſes Sub-

jects, folglich reine praktiſche Vernunft gar nicht Statt finden.

§. 10. Anm.

Man kann daher mit aller Zuverſicht behaupten, daß Vernunft bey einem vernünftigen, aber ſinnlichen Weſen, nie ganz allein den Willen beſtimme; dieſer alſo an ſich nicht völlig der Vernunft gemäß ſey (K. p. V. 36, vergl. G. M. S. 37, 1.). Einen ſolchen Willen, in wie ferne derſelbe der Vernunft gemäß iſt, erlaubt der Sprachgebrauch, einen guten Willen zu nennen, und für dieſen gelten Imperativen und Pflichten. Allein ein guter Wille iſt darum doch nicht ſofort ein ſchlechterdings guter Wille, d. i. ein Wille, der nie böſe ſeyn (G. M. S. 81.) kann, und hiebey fragt ſichs, ob ein ſolcher Wille unter Imperativen ſtehe? Die Antwort hierauf darf nun nicht weit hergeholt werden; denn ein ſchlechterdings guter Wille iſt ein heiliger Wille (e. d. 86, 1.), und für einen ſolchen gelten keine Imperativen (e. d. 39, 1.). Wenn daher der Verfaſſer dem ſchlechterdings guten Willen einen kategoriſchen Imperativ zum Princip giebt (e. d. 95, 2.) ſo muß er, wie es ſcheint, allerdings von ſeinem eigenen praktiſchen Begriffe abweichen, es ſey denn, daß er den Begriff eines ſchlechterdings guten Willens einem vernünftigen, aber doch zugleich ſinnlichen Weſen angepaßt hätte, da denn derſelbe blos in der Rückſicht ſchlechterdings gut genennt werden müßte, weil er Macht genug hätte, bey allem Drang und Anlauf der Sinnlichkeit, dem Geſetze blos aus Achtung für daſſelbe zu gehorchen,

nnd nie davon abzuweichen. Der Begriff eines ſolchen vernünftigen ſinnlichen Weſens iſt nichts weiter, als eine regulative Idee, die nach der gegenwärtigen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, nie in Concreto aufgeſtellt werden kann.

§. 11.

Anzugeben, in wie ferne reine Vernunft bey einem durch Sinnlichkeit afficirten Weſen, wie die Menſchen ſind, dennoch praktiſch heißen könne.

Der Begriff von **reiner Vernunft** verträgt ſich mit der menſchlichen Natur nicht (§. 9.) und daher iſt auch der menſchliche Wille nie ganz unabhängig von dem Einfluß der Sinnlichkeit (§. 10.). Man kann doch aber, oder vielmehr, man muß bey dem Einfluß des obern und untern Vermögens auf den Willen, folgende zwey verſchiedene Fälle bemerken; denn entweder iſt es eine und eben dieſelbe Handlung worauf beide **den Willen hinweiſen**, oder es ſchreibt die Sinnlichkeit ganz **was anders dem Willen vor**, als Verſtand und Vernunft. Im erſten Fall iſt eine **Harmonie** des untern und obern Vermögens woraus Annehmlichkeit, Wohlgefallen, Vergnügen, Luſt ꝛc. erwächſt, dagegen der zweyte nur mit Mißvergnügen und Unluſt verbunden iſt, welche nothwendig aus der **Disharmonie** entſpringen müſſen. Wenn nun die Geſinnungen des handelnden Subjects ſtark genug ſind, um der Vernunft ohne alle Rückſicht auf Harmonie oder Disharmonie das Primat und Uebergewicht zu verſchaffen, ſo wird der Willen eben ſo beſtimmt, als

ob

ob vor der Beſtimmung deſſelben weder Luſt noch Unluſt vorher gegangen, dieſelbe begleitet hätte, oder auch darauf erfolgt wäre. Dieſer Umſtand macht, wie es ſcheint, daß man behaupten könne: der Begriff einer praktiſchen Vernunft ſey nicht ganz ohne alle Bedeutung, wenn gleich der Menſch durch Sinnlichkeit adficirt wird.

§. 12. Anm.

Die Principien unſerer Handlungen bringt Kant unter zwey Titel; einige derſelben ſind formale, die übrigen aber nennt er materielle Principien. Jene ſind auf objective, dieſe dagegen auf ſubjective Zwecke gegründet. Es iſt aber ein objectiver Zweck derjenige, der für alle Menſchen gilt, und ein ſubjectiver gilt nur für dieſes oder jenes handelnde Subject. Vergleicht man nun dieſe Begriffe mit den §. 1. gegebenen Erklärungen, ſo ſieht man bald, daß ſubjective und objective Bedingungen von ſubjectiven und objectiven Zwecken ſo gar ſehr nicht verſchieden ſind, daß man dieſe Benennungen nicht gegen einander, ohne jedoch unverſtändlich zu werden, ſollte verwechſeln können. Uebrigens iſt zu merken, daß, ob man gleich in der praktiſchen Philoſophie in Beziehung auf das obere und untere Begehrungsvermögen, zwiſchen Bewegungsgründen und Triebfedern einen Unterſchied macht, man doch dieſe Benennung in der Anwendung ſehr leichte verwechſelt, und Triebfeder nennt, was doch eigentlich Bewegungsgrund genennt werden ſollte. Dieſe Verwechſelung hat freylich nicht ſonderlich viel auf ſich; indeſſen bleibt ſie doch ein Methodenfehler, der darum

noch auffallender wird, weil man ſeine Leſer zum voraus verſichert hat, daß man in der Wahl der Ausdrücke ſehr ſorgfältig geweſen ſey.

§. 13.

Vorausgeſetzt, daß das Moralgeſetz ein Produkt der Vernunft ſey; man verlangt die Folgen zu kennen, die durch dieſen Begriff geſetzt werden.

Woferne der kategoriſche Imperativ, oder (welches eben ſo viel iſt), das Moralgeſetz, ein wirkliches Produkt unſerer Vernunft iſt, als wofür es die Kr. p. V. p. 36. mit vollem Rechte hält; ſo müſſen nothwendig gewiſſe Factoren da ſeyn, woraus dieſes Vernunftprodukt entſpringt, und wodurch daſſelbe hinlänglich beſtimmt wird. Weil es aber die Vernunft, als ein **Vermögen der Principien**, allein mit den Kenntniſſen des Verſtandes zu thun hat, die ſie unter die Principien bringt, und daher auch in der Kr. r. ſp. Vernunft, hin- und wieder ein **Vermögen zu ſchlieſſen** genennt wird; ſo können dieſe Factoren nichts anders als von dem Verſtand entdeckte Prämiſſen ſeyn. Der Menſch alſo, erkennt aus der Verbindung der Begebenheiten und ihrer Urſachen in der Welt, die Geſetze der Natur, wobey ihn die Erfahrung zugleich bisweilen auch nachdrücklich genug belehrt, daß er nicht überall den Lauf der Natur blos nach ſeinem Belieben einrichten, oder gar hemmen könne; wie auch, daß die Naturgeſetze allenthalben auf die Erhaltung der Einheit des Ganzen ſchlechterdings hinweiſen, und darauf gerichtet ſind. Eben ſo leicht erkennt der Menſch hieraus,

aus, daß er ſelbſt als Theil der Welt unter dieſen Naturgeſetzen ſtehe, und die unangenehmen Empfindungen, welche unauflöslich mit ſeinen willkührlichen, dieſen Naturgeſetzen widerſprechenden Handlungen verknüpft ſind, überzeigen ihn vollſtändig, daß Handlungen dieſer Art kein Gegenſtand ſeines Wollens ſind, noch auch ſeyn können, indem es ihm ſchlechterdings unmöglich iſt, die aus der Disharmonie ſeiner willkührlichen Handlungen mit dem Naturalgeſetze entſpringende Unannehmlichkeit, zum Gegenſtand ſeines Wollens zu machen. So erkennt er z. B. daß ihn die Vernunft nicht verpflichten könne, ſeinen Hunger mit Hafer und Heu zu ſtillen, wenn er Brodt hat, — daß ſie ihm auch nicht gebieten könne, ſeinen Körper durch gewaltſame Mittel zu zerſtümmeln, oder gar zu zerſtören, — daß ſie ihn im Gegentheil moraliſch nöthige, d. i. verpflichte, den Bau desſelben, ein ſo erſtaunendes Meiſterſtück einer ſchöpferiſchen Hand, ſo lange als es möglich iſt, zu erhalten und zu unterſtützen. In dieſem Fall iſt das Vernunftgebot, welches auf die Erhaltung des natürlichen Zuſtandes meines Körpers gerichtet iſt, ein ſehr fühlbares Reſultat, welches logiſch eben ſo leicht in ſeine Principien aufgelöſt werden kann, als es aus denſelben zuſammen geſetzt ward.

Es iſt allerdings eine ausgemachte Sache, daß alle Vernunftgebote ſammt dem ganzen Gefolge der Pflichten allenthalben gelten müſſen, wo nur die Principien gelten, deren Produkte, d. i. Concluſionen ſie ſind. Hierin aber liegt der Schlüſſel zu der Erkenntniß desjenigen Moralgeſetzes, welches

diejenigen Pflichten anordnet und feſtſetzt, die nur in Beziehung eines vernünftigen Weſens auf andre ſeines Ordens, Platz nehmen. Mich kann daher kein Vernunftgebot verpflichten, einen andern, der ſich mühſam und ganz kraftlos durch tobende Fluthen bis an das Ufer hindurch gearbeitet hat, zurück zu ſtoßen, damit er unterſinke, und alſo umkomme. Nein, für ein ſolches unvernünftiges Betragen giebt es kein Vernunftgebot! Vielmehr iſt es vernünftig, das Moralgeſetz nicht allein zu Hauſe, ſondern allenthalben, ſo weit das Gebiete deſſelben reicht, zu reſpektiren, und ihm willig zu gehorchen; nur alsdann erhält die Achtung gegen das Geſetz ihren größten Glanz und Werth, wenn wir daſſelbe nicht für uns allein erfüllen, ſondern auch andern die Erfüllung deſſelben erleichtern, wenn ihre Kräfte dazu nicht hinreichen.

Wenn endlich das Moralgeſetz ein Produkt der Vernunft iſt, ſo kann auch nicht mit dem geringſten Schein der Wahrheit behauptet werden: daß die Vernunft ſchlechterdings nur deswegen gebiete, weil ſie gebiete; denn dieſes würde gerade ſo viel ſeyn, als ob man behauptete: daß man zu Concluſionen nicht eben nothwendig den Weg durch gewiſſe Erkenntnißgründe nehmen müßte. Uebrigens iſt eine jede durch mechaniſche Geſetze beſtimmte Handlung auf einen gewiſſen Zweck gerichtet, der dadurch erhalten werden ſoll, und ſo wenig es der Begriff des Mechanismus geſtattet, Handlungen ohne Zwecke zu denken, eben ſo wenig erlaubt es der Rationalismus, freye, d. i. durch Vernunftgründe beſtimmte Handlungen

gen ohne alle Abſicht zu gedenken. Wer demnach eine durch das praktiſche Geſetz an eine Handlung geknüpfte Abſicht für einen Gegenſtand hält, (und wer kann hier wohl anders denken?) wird gewiß mit Kanten nicht behaupten: daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Intereſſe am Gegenſtande, ſondern auf das Intereſſe an der Handlung und dem Geſetz geſehen werden müſſe (G. M. S. 38. Anm.).

§. 14. Anm.

Es kann nun hieraus der Werth der eben angeführten Anmerkung ſehr wohl beurtheilt werden; folgendes iſt ihr Inhalt von Wort zu Wort: Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen, iſt Neigung, und dieſe beweiſet jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit aber eines zufällig beſtimmbaren Willens von Principien der Vernunft, heißt Intereſſe. Dieſes findet alſo nur bey einem abhängigen Willen Statt, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäß iſt; beym göttlichen Willen kann man ſich kein Intereſſe gedenken. Aber auch der menſchliche Wille kann woran ein Intereſſe nehmen, ohne darum aus Intereſſe zu handeln. Das erſte bedeutet das praktiſche Intereſſe an der Handlung; das zweyte aber das pathologiſche Intereſſe an dem Gegenſtand der Handlung. Das erſte zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt, und das zweyte von den Principien derſelben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktiſche Regel angiebt, wie dem Bedürfniſſe

der

der Neigung abgeholfen werde. Im erſten Fall intereſſirt mich die Handlung; im zweyten der Gegenſtand der Handlung, ſo fern er mir angenehm iſt. Zuförderſt ſcheinen Neigung und Intereſſe unter diejenigen Dinge zu gehören, die durch Erklärungen jederzeit ungleich mehr verlieren als gewinnen. Wenn man alſo mit dem Verfaſſer zwiſchen dem obern und untern Begehrungsvermögen unterſcheidet, und Neigung dem Willen entgegen ſetzt, ſo kann man, ohne unverſtändlich zu werden, nun nicht mehr ſagen: die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heiße Neigung, indem ja dadurch der Unterſchied zwiſchen Neigung und Willen aufgehoben würde. Bringt man aber Neigung und Intereſſe in Oppoſition, ſo kommt man doch wieder hier eben ſo ſehr in Verlegenheit, als im erſten Fall, blos darum, weil Intereſſe ohne Neigung gerade das iſt, was ein Schatten ohne Körper. Mit einem Worte, die Erklärungen ſcheinen hier übel angebracht zu ſeyn, und gewähren, wenn man gleich nichts an ihnen auszuſetzen fände, den Nutzen dennoch nicht, den man ſonſt in andern Fällen zu erwarten gewohnt iſt.

Praktiſches Intereſſe, — pathologiſches Intereſſe! Das Auffallende dieſer Ausdrücke iſt für Leſer intereſſant genug, die gewohnt ſind, unter neuen Ausdrücken neue und brauchbare Begriffe zu finden; inzwiſchen ſcheint doch der ganze durch dieſe Benennungen angezeigte Unterſchied mehr auf Subtilität, als auf Realität zu beruhen. Ich habe gezeigt (§. 13.) daß freye Handlungen, ohne dem Begriff von einem, als Abſicht damit

mit nothwendig verknüpften Object, nicht einmal gedenkbar ſeyn; und demnach muß die Vorſtellung des Objects nothwendig auf den Willen wirken, als vor deſſen wirklicher Beſtimmung die ihm entſprechende Handlung niemals zur Wirklichkeit gelangt. Es ſtreitet alſo mit der Natur eines verſtändigen Weſens, irgend eine Handlung blos als Handlung zu wollen; und da jeder Gegenſtand des Wollens zugleich intereſſirt, ſo kann auch keine Handlung blos als Handlung intereſſiren, d. i. Einem vernünftigen Weſen kann an einer Handlung als Handlung gar nichts gelegen ſeyn.

§. 15.

Grund des Unterſchiedes, zwiſchen materialen und formalen praktiſchen Principien, und was dieſer Unterſchied eigentlich in der praktiſchen Philoſophie auf ſich habe.

Die bloße Benennung dieſer Principien zeigt ſchon deutlich genug an, daß dieſelben als einander entgegen geſetzt gedacht werden müſſen; weiß man alſo, was materiale Principien z. B. ſagen wollen, ſo hat man zugleich einen Begriff von den ſogenannten formalen. Zufolge des 1ten §. K. p. V. ſind materiale, oder, welches einerley iſt, empiriſche Principien ſolche praktiſche Regeln, denen ein Verlangen nach einem gewiſſen Object (Materie des Begehrungsvermögens) zum Grunde liegt, da dann in dieſem Fall die Vorſtellung des Objects die Regel beſtimmt, welcher gemäß die Handlungen unternommen werden ſollen. So iſt

z. B. die Regel eines Weichlings nach welcher er nichts ißt und trinkt, als was wohlſchmeckend iſt, und den Gaumen kützelt, nur eine materielle Regel. Eine ſolche alſo ſetzt nur ſubjective Abſichten zum Grunde, dagegen ein formales praktiſches Princip mit ſolchen ſubjectiven Zwecken nichts zu thun hat, und lediglich auf objective gerichtet iſt, d. i. auf ſolche Zwecke, die für alle Menſchen als vernünftige Weſen nothwendig gelten müſſen.

Man ſieht aus dieſer Darſtellung gar leicht, daß, ſoweit nur materielle Principien reichen, auch das Begehrungsvermögen allein durch die Luſt und das Angenehme an dem Gegenſtand erweckt, und die Handlungen dieſer Empfindung, oder auch nur dem Vorſchmack gemäß beſtimmt werden müſſen. Inzwiſchen iſt es gleichwohl eine ausgemachte Sache, daß das Wollen und die gänzliche Beſtimmung zu Handeln, nicht immer ſinnliche Gegenſtände voraus ſetzen, die vermittelſt einer in uns erregten Luſt, als Triebfeder alles in Thätigkeit ſetzen, und man ſieht ſich daher genöthigt, verſchiedene Willensthätigkeiten und Handlungen aus Principien abzuleiten, die keine Annehmlichkeit und Luſt an einem ſinnlichen Gegenſtande als Bedingung voraus ſetzen. Will man nun Principien dieſer Art, zum Unterſchied von den vorigen, formale nennen, ſo iſt hiewider nicht nur nichts einzuwenden, man iſt vielmehr berechtigt, den angegebenen ſubjectiven Unterſchied zugleich ſymboliſch auszudrücken. Ob nun gleich bey formalen Principien kein Verlangen nach einem ſinnlichen Gegenſtand, als alleiniger Grund des Wollens und Handelns Statt findet; ſo kann doch

hieraus gar nicht gefolgert werden, daß formale Principien ſchlechterdings auf keine Objecte hinweiſen, und nichts als die bloße Form des Vernunftgebots übrig bleibe, wenn man von Gegenſtänden als alleinigen Beſtimmungsgründen für willkührliche Handlungen abſtrahirt. Die Gründe für dieſe Behauptung liegen jederman vor Augen, und dürfen eben nicht weit hergehohlt werden; die bloße Form nämlich des Moralgeſetzes, die durch ein Sollen ausgedrückt wird, iſt allgemein, folglich eben deswegen ganz unbeſtimmt; die Pflichten die dadurch angezeigt werden, ſind eben ſo unbeſtimmt, als ſie ſelbſt, und daher kann dieſe Form kein tauglicher Bewegungsgrund für moraliſche Handlungen ſeyn. Wo man nichts weiter weiß, als dieſes, daß man handeln ſolle, da kann nach der Natur der Dinge keine moraliſche Praxis erſolgen, die, wie alle Welt weiß, auf beſtimmte Regeln und Handlungen gegründet ſeyn muß. Man ſieht ſich demnach genöthigt, entweder die Möglichkeit einer moraliſchen Praxis, folglich aller Pflichten ſchlechterdings als etwas Ungeräumtes zu leugnen, oder aber zu folgern, daß ſich uns das Moralgeſetz unter einer etwas mehr beſtimmtern Form als der des bloßen unbeſtimmten Sollens (ohne welchem kein Vernunftgebot gedacht werden kann), zeigen müſſe.

Die Richtigkeit dieſer Folgerung leidet nun keinen Zweifel, beſonders wenn man überdenkt, daß das Moralgeſetz als ein Produkt der Vernunft nothwendig beſtimmt, was, wie, und in welcher Abſicht wir,

theils als vernünftige Weſen überhaupt, theils aber auch unter dieſen oder jenen Umſtänden handeln ſollen. Und eben dieſe eingeſchränkte Form des Geſetzes erlaubt es nicht, vielmehr macht ſie es ganz unmöglich, daß die Vernunft bey Anordnung der moraliſchen Praxis von allen Objecten des Begehrungsvermögens abſtrahire, — durch Handlung als Handlung intereſſirt werde (§. 14.), und ſich das Geſetz ohne allen Bezug auf irgend eine abgezielte Abſicht zum alleinigen Bewegungsgrund des Wollens und der Handlungen mache. Wollte man alſo die formalen Principien dahin einſchränken, daß ihnen zufolge die moraliſche Praxis durch die bloße Form des Geſetzes, als einen hinlänglichen Bewegungsgrund des Wollens, beſtimmt werde; ſo müßte man dergleichen Principien, weil ſie der Natur eines vernünftigen Weſens geradezu widerſprechen, als zur Praxi ganz untaugliche verwerfen; dieſes iſt aber, wie es ſcheint der Begriff, den die Kritik der praktiſchen Vernunft davon gegeben hat.

§. 16. Anm. 1.

Soll alſo der Unterſchied zwiſchen materialen und formalen Principien doch noch beybehalten werden, ſo kann derſelbe nicht anders beſtimmt werden, als daß man ſage: Bey materialen Principien liegt ein Gegenſtand (Materie des Begehrungsvermögens) zum Grund; bey formalen hingegen liegt umgekehrt dem Gegenſtand ein Vernunftgebot zum Grunde. Im erſten Fall beſtimmen wir die praktiſche Regel, gemäß der vorangehenden angenehmen Vorſtellung des Gegenſtandes; im zweyten Fall aber wol-

len und beſtimmen wir den Gegenſtand unſerer Handlungen, dem vorher erkannten Vernunftgebot gemäß. Das Moralgeſetz als Produkt der Vernunft (§. 13.) beruht nothwendig auf Vernunftgründen, es gebietet daher nicht, um nur zu gebieten; nichts weniger als dieſes, vielmehr entdecken uns die Prämiſſen, deren Reſultat es iſt, die ganze Abſicht ſeiner ſtrengen Forderung an uns. Es iſt aber auch eine eben ſo ausgemachte Sache, daß dieſe Abſicht nicht darin beſtehe, daß wir uns bey der Erfüllung des Moralgeſetzes übel befinden mögen, vielmehr iſt daſſelbe ganz auf unſer Wohl gerichtet; folglich erkennen wir ſehr leicht dieſes Geſetze, oder in ihm vielmehr den weiſen Geſetzgeber (dieſer iſt gewiß nicht unſere Vernunft die nur in ſo ferne geſetzgebend heißen kann, in wie ferne ſie geſetzerkennend iſt, — eigentlich iſt der Vernunftgeber zugleich Geſetzgeber) für unſern beſten Freund und Wohlthäter; und man kann nicht ohne alle Einſchränkung ſagen: daß die Vernunft bey der Praxi den Willen unmittelbar, aber nicht vermittelſt eines dazwiſchenkommenden Gefühls der Luſt an dem Moralgeſetze beſtimme (K. p. V. p. 43.).

§. 17. Anm. 11.

Es kommt nicht auf uns an, ob dieſe oder jene Handlung der Vernunft angemeſſen ſey, oder ihr widerſpreche, denn ihr Vermögen reicht nicht ſo weit, daß ſie willkührliche Handlungen in vernünftige oder unvernünftige ſollte umſchaffen können (§. 5.), vielmehr beruhen ihre Funktionen insgeſammt auf der Beurtheilung der objectiven Moralität unſerer Handlungen.

lungen. Iſt aber dieſe Moralität ganz einerley mit der moraliſchen Güte, die wir den freyen Handlungen beylegen, welche ſich ohne eine dadurch zu erreichende Abſicht nicht einmal denken laſſen; ſo folgt, daß die moraliſche Praxis ohne den Einfluß des Gegenſtandes der Handlungen auf den Willen gar nicht möglich ſey. Wenn übrigens gleich die ſogenannten praktiſchen materialen Principien unter dem allgemeinen Princip der Selbſtliebe oder eigenen Glückſeligkeit ſtehen; (§. 13. Lehrſatz 2.) ſo ſind doch auch die formalen Principien nicht auf Selbſthaß gegründet, wohl aber auf unſer Wohlſeyn, und Glückſeligkeit (§. 16.) die unendlich wichtiger und dauerhafter iſt, als diejenige, die der Genuß vergänglicher Güter nur immer gewähren kann. Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt, daß nicht jede Art von Selbſtliebe (K. p. V. 129.) ſchlechterdings auf materiale Principien hinweiſe, oder jede Beförderung eigener Glückſeligkeit dem Sittengeſetz zu nahe trete; dann dieſes hält uns ja ſelbſt die der Natur eines vernünftigen Weſens anpaßende Glückſeligkeit vor, um uns durch dieſen Bewegungsgrund zu einem vernünftigen Gehorſam anzutreiben.

§. 18. Anm. III.

Praktiſche Vernunft iſt nicht blinde Vernunft; wenn ſie alſo Handlungen gebietet, ſo verbietet ſie nicht die Fragen über den Grund und die Abſicht ihrer Gebote; denn ſie darf weder Licht noch Prüfung ſcheuen, ſie mög' übrigens ihr Werk auf dem theoretiſchen Felde errichten, oder auf dem praktiſchen. So

wie alſo kein Vernunftgebot zwecklos ſeyn kann, ſo verlangt daſſelbe zugleich, daß wir bey gebotenen Handlungen jenen Zweck zu unſerer Abſicht machen. Allein eben dieſe Abſicht iſt zugleich der einzige wahre Beſtimmungsgrund des Wollens, und wenn man denſelben von dem Moralgeſetz hernehmen will, ſo geſchieht dieſes blos deswegen, weil man voraus ſetzt, daß der Zweck deſſelben jederzeit ein **wahres Gut** ſey, die ſinnlichen Neigungen und Begierden mögen ſich dagegen auflehnen wie ſie wollen.

§. 19. Anm. IV.

Wenn man alles, was wir von dem 15ten Paragraph bis hieher von dem Unterſchiede zwiſchen materialen und formalen Principien angebracht haben, unpartheyiſch überdenkt, ſo dürfte es nicht ſchwer werden, den Werth des dritten Lehrſatzes zu beurtheilen, deſſen Inhalt ſo lautet: **Wenn man ſich ſeine Maximen als praktiſche allgemeine Geſetze denken ſoll, ſo kann man ſich dieſelbe nur als ſolche Principien denken, die nicht der Materie, ſondern blos der Form nach, den Beſtimmungsgrund enthalten.** Von dieſem Lehrſatz giebt Kant folgende nähere Belehrung:

„Die Materie eines praktiſchen Princips (heißt es), iſt der Gegenſtand des Willens. Dieſer iſt entweder der Beſtimmungsgrund des letztern, oder nicht. Iſt er der Beſtimmungsgrund deſſelben, ſo würde die Regel des Willens, einer empiriſchen Bedingung (dem Verhältniß der beſtimmenden Vorſtellung zum Gefühl der Luſt und Unluſt) unterworfen, folglich kein praktiſches

tiſches Geſetz ſeyn. Nun bleibt von einem Geſetze, wenn man alle Materie d. i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung; alſo kann man ſich ſeine ſubjectivpraktiſche Principien d. i. Maximen entweder gar nicht als allgemeine Geſetze denken, oder man muß annehmen, daß die bloße Form derſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie vor ſich allein zu praktiſchen Geſetzen mache."

Das Schwankende dieſes Raiſonnements fällt ſehr in die Augen; denn 1) muß man freylich eingeſtehn, daß eine praktiſche Regel kein Vernunftgebot ſey, wenn ihre Quelle allein in der Vorſtellung des empiriſchen Gegenſtandes gefunden wird, in welchem Falle dieſer Gegenſtand freylich den Willen allein beſtimmen würde. Wenn aber 2) die Vernunft ſelbſt dieſen Gegenſtand in die Form ihres Gebots mit befaßt, und denſelben unſern Handlungen vorhält; ſo iſt der Beſtimmungsgrund des Wollens vertheilt, im Geſetz und dem Gegenſtand zugleich enthalten, ohne daß dadurch das Geſetz in eine blos empiriſche Regel verwandelt werde (§. 16.). Endlich, obgleich 3) das Empiriſche ein Object für irgind eine Maxime, oder auch für ein Geſetz abgeben kann, ſo gehören denn darum doch nicht alle Objecte des Sittengeſetzes unter die empiriſchen, und, woferne alle Principien, ſie mögen übrigens bloße Maximen oder gar Geſetze ſeyn, aus Form und Materie, als aus zwey weſentlichen, alſo nothwendigen Stücken beſtehn; ſo kann man jedes dieſer Dinge, abgeſondert

von dem andern, ſich vorſtellen, da dann in einem ſolchen Fall entweder die Materie oder die Form übrig bleiben, und nur jene ein wichtiger Gegenſtand für den Verſtand, dieſe dagegen kein Beſtimmungsgrund für den Willen werden kann (§. 15.). Mit einem Worte, wenn das Geſetz ein Beſtimmungsgrund unſers Willens ſeyn ſoll, ſo kann es nicht die bloße Form ſeyn, als welche allein für ſich genommen, das Geſetz nicht ausmacht.

§. 20.

Der Werth der Seite 51 enthaltenen Aufgabe, und ihrer Auflöſung.

Dieſer Aufgabe zufolge ſoll die Beſchaffenheit eines Willens gefunden werden, deſſen zureichender Beſtimmungsgrund die bloße Form des Geſes iſt. Was nun die am angezogenen Orte gegebene Auflöſung anbetrift, ſo beruht dieſelbe auf nachſtehenden Momenten:

a) Die bloße Form des Geſetzes kann lediglich von der Vernunft vorgeſtellt werden, aus welchem Grunde ſie denn auch kein Gegenſtand der Sinnen iſt, folglich gar nicht unter die Erſcheinungen gehört. Es iſt demnach

b) Die Vorſtellung derſelben, (nämlich Form) als Beſtimmungsgrund des Willens, von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Geſetz der Cauſalität unterſchieden, indem hier die beſtimmenden Gründe ſelbſt Erſcheinungen ſeyn müſſen. Setzt man alſo

c) Vor.

c) Voraus, daß die bloße Form des Geſetzes ein hinreichender Beſtimmungsgrund des Willens ſey, ſo muß derſelbe als ganz unabhängig vom Naturgeſetz der Erſcheinungen, nämlich dem Geſetz der Cauſalität beziehungsweiſe auf einander gedacht werden; und da

d) Eine ſolche Unabhängigkeit nichts anders als Freyheit im ſtrengſten, d. i. transſcendentalem Verſtande iſt; ſo muß der eben angezeigte Wille nothwendig ein freyer Wille ſeyn. —

1) Wir haben bereits die Begriffe aus einander geſetzt, welch über dieſe Aufgabe und ihre Anflöſung das nöthige Licht verbreiten (§. 15 — 19.). Wenn alſo das Geſetz der einzige Beſtimmungsgrund des Willens bey der moraliſchen Praxis ſeyn ſoll (K. p. V. 128.), auch weder die Form für ſich allein, noch auch die Materie, worauf jene eingeſchränkt wird, das Geſetz ſelbſt iſt; ſo iſt die ganze Vorausſetzung der Aufgabe eine unmögliche Bedingung, und erhält nur in ſo ferne eine richtige Bedeutung, in wie ferne es erlaubt iſt, unter dem Ausdruck: Form des Geſetzes, das Geſetz ſelbſt zu verſtehn. In der deutſchen Sprache klingt dieſes ziemlich katachreſtiſch; es iſt aber auch vielleicht die Katachreſis das allergeringſte, wodurch ein philoſophiſcher Vortrag undeutlich und ſchwerfällig wird. Es iſt

2) Freylich die bloße Form des Geſetzes, oder vielmehr das Geſetz ſelbſt, nur durch Verſtand und Vernunft vorſtellbar; wie aber hieraus folge, daß dieſe Form kein Gegenſtand der Sinnen ſey, und eben deswegen auch nicht unter die Erſcheinungen gezählt werden

den könne, iſt, wenigſtens nach den Grundſätzen der Kritik der reinen Vernunft, nicht ſo leichte zu begreifen; denn da die Bewegungsgründe Gedanken ſind, die das Wollen beſtimmen, ſo gehören dieſelbe allerdings unter die Erſcheinungen (Kr. r. V. 106, 1.), die ohne Empfänglichkeit des Subjects, für welches ſie Gegenſtände ſind, nicht einmal als ſolche gedacht werden können. Wenn alſo gleich die Vorſtellung des Sittengeſetzes als eines zureichenden Grundes kein Gegenſtand äußerer Sinnen, folglich auch keine äußerliche Erſcheinung iſt; ſo berechtigt uns doch dieſes nicht, dieſelbe aus der Zahl der innerlichen Erſcheinungen d. i. der Gegenſtände des innern Sinns auszuſchließen. Dieſem zufolge wird es nun ganz begreiflich, daß man den Unterſchied zwiſchen den Beſtimmnngsgründen des Wollens und jenen in der Körperwelt ganz und gar nicht darauf gründen könne, daß man es zwar hier, nicht aber da mit Erſcheinungen aufzunehmen habe. Sind nun aber

3) Die Bewegungsgründe als Gedanken, Erſcheinungen, — ſind ferner eben dieſelben Bewegungsgründe zugleich hinreichende Beſtimmungsgründe des Wollens, — iſt auch ferner kein Beſtimmungsgrund ohne Cauſalität denkbar, ſo iſt es nicht mehr erlaubt, jenen Unterſchied auf Cauſalität und ihre Geſetze zurückzuführen, und zu behaupten, daß die Beſtimmungsgründe des Wollens als unabhängig vom Naturgeſetz der Erſcheinungen gedacht werden müſſen, und der Wille ſelbſt wegen dieſer Unabhängigkeit frey ſey. — Iſt alſo der, durch Vorſtellung des

Moral-

Moralgeſetzes beſtimmbare Wille ein freyer Wille, ſo iſt doch dieſe Freyheit aus den in der Auflöſung enthaltenen Momenten ganz und gar nicht erklärbar.

§. 21. Anm.

Der Wille ſelbſt iſt (G. M. S. 97.) eine Art Cauſalität lebender Weſen, in wie ferne dieſelben vernünftig ſind. Dieſe Einſchränkung aber entdeckt zugleich den einzigen Sitz der Freyheit, der ſich eben ſo leicht in den Willen bringen läßt, wenn man ſich nur vorher einbildet, daß praktiſche Vernunft und Wille, ein und eben derſelbe, nur unter verſchiedener Benennung verſteckte Begriff ſey. So wie aber der Wille in Rückſicht auf die dadurch beſtimmten Handlungen, Cauſalität entdeckt, ſo zeigt ſich eben dieſelbe auch in den Vorſtellungen, die in uns das Wollen bewirken, folglich den Willen hinreichend beſtimmen; und weil an Cauſalität unausbleiblich zugleich Nothwendigkeit geknüpft iſt, ſo findet ſich dieſe ſowohl, als auch jene, nicht nur in der Körperwelt, ſondern auch bey Intelligenzen; und ohne Freyheit iſt zwar wohl Nothwendigkeit, aber nicht Freyheit ohne Nothwendigkeit möglich. Es ſey übrigens mit der Freyheit beſchaffen wie es wolle, und ihr Sitz mag in der Vernunft oder im Willen vorgefunden werden, ſo kann man ſie doch unmöglich wegvernünfteln, und ſich einbilden, daß ſie nur eine Mißgeburt der Phantaſie, oder eine blos regulative Idee ſey. Indeſſen hat ſie doch Kant von dieſer Seite angeſehen und behauptet, daß ihre objective Realität zweifelhaft ſey. — Seltſam genug! Die Freyheit nämlich, von welcher in der gegen-

gegenwärtigen Aufgabe oder vielmehr in ihrer Auflöſung die Rede iſt, kann keine andere als die ſogenannte praktiſche ſeyn; und von eben dieſer praktiſchen Freyheit iſt hauptſächlich auch die Rede in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, Seite 97, 109, 114, 120. Eben dieſelbe ſezt Kant der transſcendentalen Freyheit oder ſogenannten kosmologiſchen entgegen; jene gründet er auf die Unabhängigkeit der Willkühr von aller Nöthigung durch ſinnliche Antriebe (K. r. V. 562, 1.); dieſe dagegen iſt das Vermögen einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Cauſalität nicht wieder nach dem Naturgeſez unter einer andern Urſache ſteht (dritter Widerſtreit der transſcendentalen Ideen). Wenn nun aber die transſcendentale Freyheit gar nicht in der Erfahrung aufgeſtellt, (K. r. V. 561, 1.) die praktiſche dagegen objective Realität hat, folglich durch Erfahrung bewieſen werden kann (e. d. 830, 1.); ſo hätte er weder in dieſer Aufgabe die Unabhängigkeit des Willens vom Geſez der Erſcheinungen, eine Freyheit im transſcendentalen Verſtande nennen, noch auch ihre objective Realität theils als zweifelhaft angeben, theils geradezu leugnen ſollen (G. M. S. 114, vergl. mit S. 120.).

§. 22.

Der Werth der Seite 52 enthaltenen Aufgabe und ihrer Auflöſung.

Zufolge dieſer Aufgabe, ſoll aus der Vorausſezzung: daß der Wille frey ſey, dasjenige Geſez gefunden werden, welches ihn nothwendig beſtimmen müſſe. Hiervon giebt nun der Herr Verfaſſer folgende Auflöſung:

a) Die

a) Die Materie des praktiſchen Geſetzes kann nur empiriſch gegeben werden, und da der freye Wille als unabhängig von empiriſchen, d. i. zur Sinnenwelt gehörigen Bedingungen, doch noch beſtimmbar ſeyn muß, ſo muß derſelbe unabhängig von der Materie des Geſetzes, dennoch einen Beſtimmungsgrund in dem Geſetze antreffen. Weil aber

b) Außer der Materie des Geſetzes nichts weiter in demſelben als nur die geſetzgebende Form enthalten iſt, ſo muß allerdings dieſe Form den einzigen Beſtimmungsgrund des Willens abgeben.

1) Da der Wille ſeiner Natur nach ein untergeordnetes Vermögen iſt, ſo iſt die Activität deſſelben d. i. ſein Wollen ohne Einfluß desjenigen Vermögens, dem er untergeordnet iſt, ganz und gar nicht erklärbar, und aus eben dieſem Grunde pflegt man auch ſonſt einem Weſen allen Willen abzuſprechen, und ihm ein bloßes Begehrungsvermögen zuzuſchreiben, wenn ſeine Handlungen nur durch den Einfluß des Empiriſchen beſtimmt und regulirt werden. Wenn wir in dieſem Fall einem Weſen, deſſen ganze Praxis ſchlechterdings von dem Einfluß empiriſcher Gegenſtände abhängt, alle Freyheit abſprechen, und uns hiebey nur darauf beziehn, daß dieſes Weſen keinen Willen habe; ſo iſt dieſer Grund zwar wohl unſtreitig wahr, jedoch nicht vollkommen befriedigend, indem er nicht der letzte iſt, wobey alles fernere Fragen von ſelbſt aufhört. Hieraus folgt von ſelbſt, daß der Wille, da er im Gegenſatz des bloß ſinnlichen Begehrungsvermögens, nur durch das höhere Vorſtellungsvermögen zur Activität

gebracht

gebracht werden muß, nur in ſo ferne frey genennt werden köñne, in wie ferne er durch Vernunft belebt und regiert wird. Inzwiſchen verfährt doch die Vernunft in der Ausübung ihrer Macht über ihren Willen, gar nicht blindlings (§. 13.); ſie begnügt ſich nicht damit, daß ſie nur Gebote vorſchreibt, und Gehorſam von uns fordert, — nein! ſie verleugnet ſich ſelbſt nie, vielmehr unterſtüzt ſie ihre Gebote durch Gründe, dadurch die moraliſche Praxis erleichtert, und der geforderte Gehorſam uns als das einzige nothwendige, und zur Beförderung unſers wahren Beſtens höchſt heilſame Mittel vorgeſtellt wird.

2) Ohnſtreitig muß man das obere Erkenntnißvermögen für die alleinige Quelle der Freyheit des Willens halten, und, da es Verſtand und Vernunft bey ihrem Einfluß auf das Wollen nicht jederzeit mit überſinnlichen, ſondern auch mit empiriſchen Gegenſtänden zu thun haben; ſo kann nicht behauptet werden: daß ein freyer Wille durch den Einfluß des Empiriſchen nicht afficirt werden, ſondern davon ganz unabhängig ſeyn müſſe. Hätte es nämlich mit dieſer Behauptung ſeine ungezweifelte Richtigkeit, ſo würde hieraus ganz unwiderſprechlich folgen, daß ſich die Oberaufſicht der Vernunft und ihre Herrſchaft gar nicht über ihre Sinnlichkeit erſtrecke, welches doch der täglichen Erfahrung widerſpricht. Es bleibt demnach der Wille noch immer frey, wenn nur der empiriſche Einfluß auf denſelben vernunftmäßig iſt, und nur alsdann muß alle Freyheit aufhören, wenn eben dieſer Einfluß empiriſcher Gegenſtände nur allein durch

Sinn-

Sinnlichkeit, nicht aber zugleich durch Vernunſt moderirt wird. Wenn endlich die Vernunft bey der Beſtimmung des Willens, ihre Beweggründe nach Beſchaffenheit der Fälle, bald aus der Sinnenwelt, bald aus der Gegend des Ueberſinnlichen entlehnt; ſo kann man ja nicht ſagen, daß die Materie des praktiſchen Geſetzes jederzeit nur empiriſch gegeben werde, noch auch, daß außer der Materie des Geſetzes nur die geſetzgebende Form als Beſtimmungsgrund des Willens übrig bleibe (§. 14.)

§. 23. Anm. 1.

Man kann auch nicht den geringſten Grund ausfinden, der uns berechtigen ſollte, das Materiale des Moralgeſetzes, allein innerhalb der Grenzen des Empiriſchen einzuſchränken; denn in dieſem Fall müßten ſich alle durch die Vernunft vorgeſchriebene Handlungen, nur auf empiriſche Gegenſtände beziehn, und daher wäre auch außer dieſem Gebiete nichts anzutreffen, das uns als Object des Moralgeſetzes intereſſiren könnte. Schickten ſich Pflichten für ſolche Weſen, die blos Fleiſch ſind, ſo müßte man nothwendig behaupten, daß die Objecte der Geſetze, unter welchen jene Weſen ſtünden, nur empiriſch gegeben werden könnten; allein weil vernünftige Weſen, dergleichen die Menſchen ſind, unter einem weit vollkommenern Geſetze ſtehn, als die unvernünftigen Thiere; ſo muß auch die Macht dieſes Geſetzes über die Sinnenwelt hinaus reichen, und uns Gegenſtände aufſtellen, die eben darum, weil ſie außer derſelben liegen, nicht empiriſch wohl aber rationaliter gegeben werden können.

§. 24. Anm. 11.

Die praktiſche Freyheit, ohne welche keine Moralpraxis Platz nehmen kann, weiſt auf das Moralgeſetz, ſo wie dieſes auf jene, und es ſchließt daher das Bewußtſeyn des einen, ſofort das des andern in ſich. Wenn man aber bey Begriffen, die ſich logiſch auf einander beziehen, nach dem Hauptbegriff fragt, worin der zureichende Grund jener logiſchen Verknüpfung enthalten iſt; ſo verlangt man zu wiſſen, welcher unter dieſen beiden Begriffen nach der objectiven Ordnung der erſte ſey? Es iſt leicht einzuſehen, daß unſere Erkenntniß nicht von der Freyheit, wohl aber vom moraliſchen Geſetz anhebe; allein ſchwerlich dürfte man hievon den Grund darin finden: daß wir uns der Freyheit nicht unmittelbar bewußt werden können, wohl aber des Moralgeſetzes. Denn da uns die Vernunft dieſes Geſetz in einer Concluſion zu erkennen giebt, ſo kann man nicht ſagen: daß wir uns deſſelben unmittelbar bewußt werden, und es bleibt nichts weiter übrig, als der Schluß: das Moralgeſetz muß darum als der Hauptbegriff angeſehen werden, weil die Vernunft daſſelbe zuerſt entdeckt, und uns hierauf vermittelſt dieſer Entdekkung auf den Begriff der Freyheit führt.

§. 25.

Die Beſtimmung der Handlungen durch Vernunftgründe iſt das oberſte Principium aller Vernunftgebote, folglich auch der Grund von der geſammten Moralpraxi.

Die Vernunftgebote ſind nur für vernünftige Weſen, die aber durch ſinnliche Neigungen und Begierden ein-

geſchränkt

geſchränkt nicht immer ſo handeln, wie es das Gebot fordert, daß ſie als vernünftige Weſen handeln ſollen. Vernunft demnach und ihre Gebote gehn nicht auf Handlungen, die allein durch den Mechanismus nothwendig beſtimmt werden, und woran eben deswegen, weil ſie ohne alle vorhergegangene Thätigkeit der obern Kräfte erfolgen, weder Verſtand noch Wille den geringſten Antheil haben. Es gehören aber diejenigen Handlungen, die durch die Wirkſamkeit des obern Erkenntnißvermögens beſtimmt werden, unter die freyen d. i. (da eben dieſes Vermögen nur vermittelſt der Vernunftgründe die moraliſche Praxin möglich macht) unter diejenigen, die ohne vorhergehende Vernunftgründe nicht möglich ſeyn können. Es haben alſo alle, durch Vernunftgebote aufgegebene Handlungen, den weſentlichen und allgemeinen Charakter, daß ſie durch Vernunftgründe beſtimmt werden müſſen, oder, welches eben ſo viel iſt, dieſe Beſtimmung muß für das oberſte Princip aller Vernunftgebote, folglich auch für den Grund der Moralpraxis, die ganz auf dieſen Geboten beruht, gehalten werden.

§. 26. Anm. 1.

Vernunftmäßige Handlungen, und durch Vernunftgründe beſtimmte Handlungen ſind formaliter identiſche Ausdrücke, die auch nicht den geringſten objectiven Unterſchied zu erkennen geben; man muß daher entweder ſagen: daß alle durch das Moralgeſetz gebotene Handlungen vernunftmäßige ſind, oder, welches einerley iſt, daß alle ſolche Handlungen nur durch Vernunftgründe beſtimmt werden. So wie in-

zwiſchen ſehr verſchiedene freye Handlungen ihrer materialen Verſchiedenheit ungeachtet, dennoch vernunftmäßig ſeyn können, auch unter den Vernunftgründen immer einer dem andern untergeordnet iſt; ſo muß nothwendig ein letzter Grund da ſeyn, von dem alle niedrigere abhängen, und diejenigen beſondere praktiſchen Gründe, die mit dieſem letztern nicht zuſammen hängen, können unmöglich für Vernunftgründe gehalten werden, wenn inzwiſchen gleich dadurch beſtimmten Handlungen abſolute betrachtet, dem Geſetz gemäß ſeyn ſollten. Dieſer Umſtand entdeckt zugleich die Grenzen, in die das Geſetz die Moralität freyer vernünftiger Handlungen eingeſchloſſen wiſſen will; denn indem das Sittengeſetz ſeine Gebote durch Vernunftgründe unterſtützt (§. 13.) vorſchreibt; ſo erklärt es zugleich die Nothwendigkeit, nicht nur ſchlechterdings zu handeln, ſondern vielmehr geradezu deswegen zu handeln, weil es befiehlt. Jenes führt auf den Begriff der materiellen, dieſes aber auf den Begriff der formellen Moralität. Es muß demnach eine Handlung, die von allen Seiten betrachtet, ganz vernünftig iſt, beides zugleich, materialiter ſowohl, als auch formaliter moraliſch ſeyn; ſie iſt dagegen ganz unvernünftig d. i. ganz unmoraliſch, wenn Form und Materie dem Geſetz widerſpricht.

§. 27. Anm. 11.

Alle beſondern Principien der ſogenannten praktiſchen Vernunft müſſen nach dem oberſten Princip (§. 15.) berichtigt und geprüft werden, und das zwar aus keinem andern Grunde, als weil die Moralpraxis

Ver-

Vernunft voraus ſetzt, welche den erſten Begriff eines vernünftigen Weſens ausmacht. Wenn man demnach z. B. das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft folgendergeſtalt abfaßt: **Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne** (K. p. V. §. 7.), oder etwas deutlicher: **Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde**; oder auch, welches einerley iſt: **Handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte** (G. M. S. 52.); ſo ſieht man bald, daß dieſe dergeſtalt characteriſirten Principien nur in ſo ferne ihren Werth behaupten, in wie ferne die ihnen angemeſſenen Handlungen Gegenſtände des Geſetzes, folglich materialiter moraliſch ſind. Man kann z. B. leicht wollen, daß ſich ein jeder bey guter Gelegenheit empfindlich an ſeinem Feinde räche, — bey allem ſeinem Vornehmen auf Ehre und irdiſchen Vortheil ſehe ꝛc. allein wenn dieſes Wollen ſelbſt nicht vernünftig iſt, ſo verleitet mich meine Maxime auf praktiſche Thorheiten, die mich über lang oder kurz belehren, daß das bloße Wollen für ein vernünftiges Weſen gar kein Geſetz seyn könne.

§. 28. Anm. III.

Eben dieſes beſtätigen auch die Beyſpiele die Kant G. M. S. pag. 53 — 56 angebracht hat; und ich will nur beym erſten Beyſpiele ſtehen bleiben, bey deſſen Anwendung der Verfaſſer vergeſſen zu haben ſcheint,

auf die von ihm ſelbſt der Maxime beygefügte Einſchrän- kung Rückſicht zu nehmen. — „Jemand, ſo heißt es am angezogenen Orte, der durch eine Reihe von Ue- beln, die bis zur Hoffnungsloſigkeit angewachſen iſt, einen Ueberdruß am Leben empfindet, hat doch noch ſo viel Vernunft, daß er ſich fragen kann, ob es nicht etwa der Pflicht gegen ſich ſelbſt widerſpreche, ſich das Leben zu nehmen. Nun unterſucht er, ob wohl die Maxime ſeiner Handlung ein allgemeines Naturgeſetz werden könne? Seine Maxime aber iſt: ich mache es mir aus Selbſtliebe zum Princip, wenn das Leben bey ſeiner längern Friſt mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verſpricht, es mir abzukür- zen. Es wird nur noch gefragt, ob dieſes Princip der Selbſtliebe ein allgemeines Naturgeſetz werden könne? Da ſieht man aber bald, fährt der Verfaſſer fort, daß eine Natur, deren Geſetz es wäre, durch dieſelbe Empfindung, deren Beſtimmung es iſt, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben ſelbſt zu zerſtören, ihr ſelbſt widerſprechen, und alſo nicht als Natur beſtehen würde, mithin jene Maxime un- möglich als allgemeines Naturgeſetz Statt finden könne, und folglich dem oberſten Princip aller Pflichten wider- ſtreite.“ — Die Beantwortung der Frage, ob die Maxime, nach welcher jemand berechtigt zu ſeyn glaubt, ſeinem Leben gewaltſam ein Ende zu ma- chen, wenn ihm die Zukunft mehr Uebel droht, als Annehmlichkeit verſpricht, ein Naturgeſetz wer- den könne? ſcheint nicht befriedigend zu ſeyn; denn es wird nicht gefragt, ob ein Geſetz da ſey, welches uns verpflichte, das Leben zu erhalten, und nach Möglich-

keit zu befördern, vielmehr verlangt man zu wiſſen, ob dieſe Nothwendigkeit auch in dem Fall noch Statt finde, wo alle Hoffnung eines etwas erträglichern Lebens auf ewig verloſchen iſt; und auf dieſe Bedingung ſcheint Kant nicht Rückſicht genommen zu haben, ob ſie gleich in der angegebenen Maxime als ein weſentlicher Theil enthalten iſt. Es iſt freylich wahr, daß ein Geſetz, welches zugleich zur Erhaltung des Lebens, und eben ſo ſtark zur Zerſtörung deſſelben verpflichtete, ein bloßes Hirngeſpinſt ſey; es iſt aber auch eben ſo wahr, daß hieraus nicht gefolgert werden könne: die Maxime, ſein Leben gewaltſam abzukürzen, wenn daſſelbe mehr Uebel droht, als Annehmlichkeit verſpricht, ſey kein Geſetz. Wenn nämlich die moraliſche Nothwendigkeit eine gewiſſe Bedingung voraus ſetzt, ohne welche ſie ſogleich verſchwindet, ſo bezeichnet ja eben dieſe Bedingung die Grenze, wo die Kraft des Geſetzes aufhören muß; man ſetze nun, das Uebergewicht von unerträglichen Uebeln wäre die Bedingung, unter der die moraliſche Nothwendigkeit das Leben zu friſten aufhörte; ſo würde ich ziemlich unverſtändlich werden, wenn ich zum Grunde, warum mehr erwähnte Maxime kein Geſetz ſeyn könne, nichts weiter als dieſes angeben wollte: Weil eine Natur, deren Geſetz es wäre, durch dieſelbe Empfindung, deren Beſtimmung es iſt, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben ſelbſt abzukürzen, ihr widerſprechen, folglich nicht als Natur beſtehen würde. Hieraus wird nun offenbar, daß, woferne jene Maxime zu keinem Moralgeſetz erhoben werden könne, dieſes auf einem ganz andern Grund

beruhen müſſe, den wir hier eben anzubringen gar nicht nöthig haben.

§. 29. Anm. IV.

Soll der Beſtimmungsgrund des Willens zu freyen Handlungen allein von dem Geſetz hergenommen werden, ſo kann die bloße Form des Geſetzes keinen Bewegungsgrund in der Moralpraxi abgeben (§. 15 - 19.) geſchweige denn als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen werden, wofür ſie doch Kant ausgiebt, und zwar mit dem merkwürdigen Zuſatze: **Die Sache ſey befremdend genug, und habe ihres gleichen nicht in der ganzen übrigen praktiſchen Erkenntniß.** — Befremdend genug! denn bald ſoll das Geſetz allein, bald die bloße Form deſſelben der einzige hinreichende Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn. Das ganze Vorgeben ſcheint äußerſt unſtatthaft und nichtig zu ſeyn; niemand zweifelt wohl, daß Materie und Form zuſammen das Geſetz ausmachen, wie auch, daß man dieſe Dinge in Gedanken trennen, alſo das Geſetz in ſeine Elemente auflöſen, und jedes als abgeſondert von dem andern betrachten könne. In dieſem Fall findet ſichs aber, daß die Materie des Geſetzes für ſich zwar wohl bisweilen den Willen beſtimmen könne, und auch wirklich beſtimme, niemals hingegen die bloße Form des Geſetzes. Alle Beyſpiele beſtätigen die Richtigkeit meines Urtheils. Die Vernunftgebote z. B. **Du ſollſt dich gegen Bedürftige wohlthätig erweiſen, — des Unglücklichen nicht ſpotten, — ihn nicht noch mehr drükken** ꝛc. ſind insgeſamt praktiſche Moralſätze, deren Form (moraliſche Nothwendigkeit) durch die Ausdrücke: **Du ſollſt**

ſollſt — Du ſollſt nicht bezeichnet wird. Man abſtrahire hier von der Materie des Geſetzes, und bringe die Form deſſelben dem Willen ſo nahe als möglich, ſo wird man bald gewahr werden, daß er ewig ruhig bleiben müſſe, wenn man ihm nichts als das unfruchtbare: **Du ſollſt, du ſollſt nicht,** vorhalten wollte; dagegen kann aber die Materie eben dieſer Gebote oder vielmehr die Vorſtellung vom Wohlthun, Spotten und Kränken den Willen erregen, wenn gleich dieſer Vorſtellung der Einfluß auf den Willen, durch die Vorſtellung des Geſetzes nicht erleichtert wird. Warlich, aus der Nothwendigkeit die im Geſetz enthalten iſt, gelangt man nicht zu beſtimmten Begriffen der Gegenſtände deſſelben, wohl aber muß man aus dieſen ſchließen, ob ſie taugliche Materie fürs Geſetz abgeben können (§. 4. 6.) oder nicht. Da nun aus allen dieſen deutlich genug erhellet, daß die bloße Form des Geſetzes keine Maxime in ein Vernunftgebot verwandeln, folglich auch keinen Beſtimmungsgrund für den Willen abgeben könne; ſo dürfte man wohl ſchwerlich berechtigt ſeyn, **das Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens durch die Form des Geſetzes, für ein Factum der Vernunft auszugeben, und den Einfluß der praktiſchen Vernunft auf den Willen allein in die Geſetzform einzuſchränken.** Wirklich hat auch der Verfaſſer dieſen Einfluß beſſer charakteriſirt, und hierüber nachſtehende Erklärung gegeben: Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens durchs ſittliche Geſetz (alſo nicht durch die bloße Form deſſelben) iſt: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe, ſondern ſelbſt mit Abwei-

ſung aller derſelben, und mit Abbruch aller Neigungen, ſoferne ſie jenem Geſetz zuwider ſeyn könnten, blos durchs Geſetz (wieder nicht durch ſeine Form) beſtimmt werde (K. p. V. 128, 2.).

§. 30.

Avtonomie bezieht ſich auf Vernunftgebote, mit denen ſie es allein zu thun hat; dagegen weiſt Heterononomie nur auf bloße Maximen oder materiale praktiſche Principien.

Die Avtononie giebt der Verfaſſer für diejenige Beſchaffenheit des Willens aus, dadurch derſelbe ihm ſelbſt unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens ein Geſetz wird, und behauptet zugleich, das Princip der Avtonomie ſey: **Nicht anders zu handeln, als ſo, daß die Maxime in demſelben Wollen zugleich als allgemeines Geſetz mit begriffen ſey.** „Wenn hingegen (fährt der Autor fort) der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit ſeiner Maximen zu ſeiner eigenen allgemeinen Geſetzgebung, mithin wenn er, indem er über ſich ſelbſt hinausgeht, in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objecte das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll, ſo kommt jederzeit **Heteronomie** heraus, indem in dieſem Fall das Object durch ſein Verhältniß gegen den Willen, dieſem das Geſetz giebt, aber nicht der Wille ſich ſelbſt; auch läßt dieſes Verhältniß, es beruhe nun auf Neigung oder auf Vorſtellungen der Vernunft, nur hypothetiſche Imperativen möglich werden: ich ſoll etwas darum thun, **weil ich etwas anders will** Dagegen ſagt der moraliſche Imperativ: **Ich ſoll ſo oder**

ſo

ſo handeln, ob ich gleich nichts anders wollte. Jener ſagt z. B. Ich ſoll nicht lügen, wenn ich bey Ehren bleiben will; dieſer dagegen: Ich ſoll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeſte Schande zuzöge. Der moraliſche Imperativ muß alſo von allem Gegenſtande ſo ferne abſtrahiren, daß dieſer gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit praktiſche Vernunft nicht blos fremdes Intereſſe adminiſtrire, ſondern allein ihr eigenes Anſehen, als oberſte Geſetzgebung beweiſe. So ſoll ich z. B. fremde Glückſeligkeit zu befördern ſuchen, nicht als wenn mir an deren Exiſtenz etwas gelegen wär, (es ſey durch unmittelbare Neigung oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft) ſondern blos deswegen, weil die Maxime, die ſie ausſchließt, nicht in einem und demſelben Wollen, als allgemeinem Geſetze begriffen werden kann (G. M. S. 87-88.).“

Aus dieſer Darſtellung und Erörterung ſieht man nun, daß zufolge des angezeigten Begriffs von Avtonomie und Heteronomie, bey jener allein das Geſetz den Willen beſtimme, dagegen im Zuſtande der Heteronomie beides, Wollen ſowohl als Handlung, nur durch das begehrte Object, d. i. Materie, die nach kantiſchen Grundſätzen nicht anders als empiriſch gegeben werden kann, beſtimmt werden. Weil nun die Abhängkeit des Wollens und der damit verknüpften Handlungen vom Geſetz nur formale praktiſche Principien, die Abhängigkeit aber von dem bloßen Einfluß des begehrten Objects, materiale Principien voraus ſetzt (§. 16.); ſo iſt offenbar, daß es die Avtonomie mit Vernunftgeboten d. i. formalen praktiſchen, die Heteronomie dagegen

gen mit Maximen d. i. mit blos materialen Principien zu thun habe.

§. 31. Anm. 1.

Der Wille iſt an und vor ſich kein Geſetz, vielmehr wird ihm dieſes von der Vernunft zugleich als Regel und Object vorgeſtellt, weswegen denn auch ſehr richtig und verſtändlich geurtheilt wird, wenn man ſagt: Die Vernunft gebietet, — ihre praktiſchen Ausſagen ſind Vernunftgebote, — Sittengeſetz iſt ein Reſultat der Vernunft u. ſ. w. Wenn alſo auch Avtonomie für eine Beſchaffenheit des Willens (wie ſie es denn auch in der That iſt) ausgegeben wird; ſo wächſt denn doch dieſe Pflanze nur auf dem Felde der Vernunft, von welcher ſie der Wille empfängt, und daher fand ſich Kant berechtigt, die Avtonomie bald dem Willen, bald der Vernunft beyzulegen, und eine und eben die Sache, bald Avtonomie des Willens, bald auch Avtonomie der reinen praktiſchen Vernunft zu nennen. Weil aber der praktiſche Vernunftgebrauch ſeiner Natur nach, allein durch den theoretiſchen möglich iſt, (die ſpeculative Vernunft entdeckt nur durch Schlüſſe, die zwar von Subjecten, als Materie des Geſetzes, auf die Prädicate, als Form deſſelben, aber nicht umgekehrt gehn, alle ihre Gebote) ſo kann man nicht geradezu und ohne alle Einſchränkung ſagen: Wenn die Materie des Wollens, die mit dem Geſetze verbunden wird, in das praktiſche Geſetz, als Bedingung der Möglichkeit deſſelben hineinkommt, ſo entſteht daraus Heteronomie. Dieſe nämlich entſpringt allein, ſo oft Sinnlichkeit außer aller

Zel-

Leitung der Vernunft zur praktiſchen Nothwendigkeit erhoben, und empiriſch angenehme Gegenſtände damit zu einer praktiſchen Regel verbunden werden; wenn aber die Vernunft ſelbſt gebietet, alſo (weil ohne Object nichts geboten, nichts verboten werden kann) Objecte in ihre Gebote aufnimmt, und nun das Geſetz zum einzigen Beſtimmungsgrund freyer Handlungen macht, — entſpringt denn auch nun noch Heteronomie? — Ich glaube nicht; denn im entgegen geſetzten Fall wäre in der ganzen praktiſchen Philoſophie nichts als Heteronomie anzutreffen, und Freyheit könnte nur auf Heteronomie gegründet werden. Die Quelle nämlich aller Heteronomie ſetzt Kant zufolge des vierten Lehrſatzes darin, daß die Materie, als Bedingung der Möglichkeit eines praktiſchen Geſetzes, in daſſelbe aufgenommen wird. Wenn aber die Vernunft nicht ohne Wahl, Objecte in ihre Geſetze aufnimmt, ſo iſt allerdings die Tauglichkeit der Materie zu einer ſolchen Aufnahme, zugleich die einzige Bedingung der Möglichkeit des Geſetzes. Warum nimmt die Vernunft in das Sittengeſetz, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Aufrichtigkeit ꝛc. auf? — Werden dieſe und andere Objecte nur durch ihre Aufnahme das was ſie ſind, oder ſind ſie es an und vor ſich.

§. 32. Anm. II.

Heteronomie hat es freylich blos mit praktiſchen Regeln zu thun, wovon die Bedingung ihrer Möglichkeit allein aus ſinnlichen Neigungen und Begierden entſpringt, da dann in dieſem Fall ſinnliche Luſt oder Unluſt die einzige Triebfeder unſerer Handlungen iſt;

er kann aber doch hieraus nicht gefolgert werden, daß die Objecte, womit es die Avtonomie zu thun hat, nicht die Bedingungen der Möglichkeit für Geſetze enthielten, folglich auch keine Beſtimmungsgründe freyer Handlungen abgeben könnten. — Das wäre gar zu übertrieben! und doch ſoll ſich alles dieſes im Fall der Avtonomie, ſo gerade, und nicht anders verhalten! Warlich, der Einfluß des durch die ganze Sinnenwelt verbreiteten Mechanismus auf meine Glückſeligkeit, iſt in ſeinen Folgen ſo ſehr auffallend harmoniſch und heilſam, daß ich mich faſt des Gedankens nicht entſchlagen kann: Die Natur habe alles auf die Glückſeligkeit vernünſtiger Weſen ſo ſorgfältig angelegt, als ob ihr daran recht ſehr viel gelegen wäre; aber in der intellectuellen Welt muß ich umlenken, und fremde Glückſeligkeit zwar wohl zu befördern ſuchen, aber nicht ſo, als ob mir an deren Exiſtenz etwas gelegen wäre, es ſey durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft, ſondern nur darum, weil die Maxime, die ſie ausſchließt, nicht in einem und demſelben Wollen, als allgemeinem Geſetz enthalten ſeyn kann. Ich bin gewiß, daß jeder unpartheyiſche Leſer eine ſolche Aufforderung für ein ganz unauflösliches Problem halten müſſe. Iſt nämlich jene kantiſche Aufforderung ein wahres Vernunftgebot, ſo gehört es nur für ſolche Weſen, deren Moralpraxis ganz von der bloßen Geſetzesform abhängt, aber gar nicht für Menſchen, deren Wille ſeiner Natur nach, keiner ſo ſehr empfindlichen Wage ähnlich iſt, die durch einen jeden darauf ſtoßenden Hauch aus ihrer Ruhe gebracht

wer-

werden könnte. Sollte es ja angehen, daß Menſchen, als vernünftige Weſen, von allen Objecten des Sittengeſetzes abſtrahirten, und durch eben dieſe Abſtraction doch noch daſſelbe erfüllten; ſo könnte es wohl in unſerer Welt geſchehen, daß ein Blinder, der gar keine Wege weiß, doch einen andern Blinden oder Sehenden, ohne alle Hinderniß und Irrwege, gerade an den Ort ſeiner Beſtimmung hinbringen könnte. In der That beruht hierauf der ganze Werth einer Vorſchrift, die von uns fordert, nach einem gewiſſen Gegenſtand des Geſetzes zu ſtreben, bey dieſer Bewerbung aber doch nicht an dieſen Gegenſtand zu denken, blos um nur die Moralpraxis, dem Geſetz gemäß, auf denſelben zu richten. — Seltſam genug! Denn kein Menſch richtet wohl freywillig ſeine Handlungen auf eine Abſicht, woran ihm nichts gelegen wäre.

§. 33. Anm. III.

Iſt Heteronomie auf Selbſtliebe, die es allein mit eigener Glückſeligkeit zu thun hat, gegründet, ſo muß der Gruud, worauf die Avtonomie beruht, jener Selbſtliebe entgegen geſetzt ſeyn. Selbſthaß und Selbſtverleugnung allein, ſind weſentliche Bedingungen für Avtonomie, folglich auch für prakt'ſche Vernunft, welche darauf einen ſehr großen Preiß ſetzt. Wenn wir alſo an der Seite der Avtonomie Heil und Glückſeligkeit ſuchen, ſo machen wir nie die Rechnung ohne den Wirth, und am Schluſſe derſelben findet ſichs, daß jene Selbſtverleugnung im Grunde nichts anders, als höchſtvernünftige Selbſtliebe ſey, die geradezu auf eine weit dauerhaftere und erhabenere Glückſeligkeit führet, als dieje=

diejenige iſt, die uns blinde Erfüllung unſerer Neigungen und Begierden zu verſchaffen im Stande iſt. Auf die Art erhellet alſo deutlich genug, daß nur das Princip einer auf Heteronomie gegründeten eigenen Glückſeligkeit, dem Princip der Sittlichkeit widerſpreche, aber nicht jene, worauf Avtonomie führt; denn dieſe allein iſt an vernünftige Selbſtliebe eben ſo feſte geknüpft, als an das höchſte Princip aller Vernunftgebote (§. 15.). Man kann daher nicht ſchlechterdings und ohne alle Einſchränkung mit dem Verfaſſer der Kritik behaupten: **daß das Princip der eigenen Glückſeligkeit, ſo viel Verſtand und Vernunft auch bey ihm gebraucht werden möchte, dennoch keine andere Beſtimmungsgründe für den Willen angeben würde, als nur ſolche, die dem untern Begehrungsvermögen angemeſſen wären.** Und wenn es ferner heißt: **Die Maxime der Selbſtliebe räth blos an, aber das Geſetz der Sittlichkeit gebietet;** ſo ſieht man bald, daß hier nur von der Selbſtliebe des thieriſchen Inſtincts, aber nicht von der, in das Vernunftgebot als Object aufgenommenen, die mir nicht blos anräth, mit einem gefährlichen Sprung von einem Thurm zu experimentiren, ſondern vielmehr gebietet, dieſen Sprung zu unterlaſſen, die Rede ſey; denn **vernünftige Selbſtliebe iſt Vernunftgebot.**

§. 34. Anm. IV.

Es kann nun nicht ſchwer fallen, die in der Kr. p. V. 64 enthaltene Stelle ihrem logiſchen Werthe nach, zu prüfen. „Dem kategoriſchen Gebote der Sittlichkeit (heißt es daſelbſt) Genüge zu leiſten, iſt zu aller

Zeit

Zeit in jedes Gewalt, der empiriſchbedingten Vorſchrift der Glückſeligkeit aber nur ſelten, und bey weiten nicht auch nur in Anſehung einer einzigen Abſicht, für jedermann möglich. Die Urſache iſt, weil es bey dem erſtern nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein ſeyn muß; bey der letztern aber auch auf die Kräfte, und das phyſiſche Vermögen einen begehrten Gegenſtand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß ſich jederman glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals jemanden das, was er ſchon unausbleiblich von ſelbſt will; man müßte ihm bloß die Maaßregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber, unter dem Namen Pflicht gebieten, iſt ganz vernünftig; denn deren Vorſchrift will erſtlich eben nicht jederman gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreit begriffen iſt, und was die Maaßregeln anbelangt, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch." — Es ſcheint, als habe Kant bey dieſem Raiſonnements, die Macht der Sinnen, die allenthalben, wie er ſelbſt ſagt, das erſte Wort haben, und ihren unvermerkten, unwiderſtehlichen Einfluß auf Vernunft, vernünftige moraliſche Plane, und derſelben Ausführung, gar nicht in Betrachtung gezogen. — Daß wir nämlich zu keiner Zeit von der Verbindlichkeit, das Sittengeſetz zu befolgen, frey ſind, noch auch frey werden können, iſt a priori wahr; daß es aber zu aller Zeit in unſerer Gewalt ſtehe, eben dieſem Geſetze Genüge zu leiſten, und alſo die erforderten Pflichten zu erfüllen, gehört, wie es ſcheint,

unter diejenigen Urtheile, von deren Gegentheil ſich ein jeder durch an ſich ſelbſt angeſtellte Erfahrung gar leichte belehren kann. Bey der Moralpraxi liegen Sinnlichkeit mit dem Gefolge ihrer Neigungen und Vernunft mit der Freyheit des Willens zur Seite, faſt immer gegen einander zu Felde, da dann die Praxis nur jederzeit denjenigen Gang nimmt, der die Richtung der ſiegenden Parthey iſt. Wäre es nun zu aller Zeit in eines jeden Gewalt dem Sittengeſetz ein Genüge zu leiſten; ſo müßte es auch zu aller Zeit in eines jeden Gewalt ſeyn, es dahin zu bringen, daß die Vernunft nie der Sinnlichkeit unterliege, ſondern immer die Herrſchaft über dieſelbe behaupte, folglich vom Kampfplatz nie anders als eine gekrönte Siegerin abtrete. Allem dieſem aber widerſpricht die tägliche Erfahrung in unzählbaren Beyſpielen, die uns ſattſam zeigen, daß die Wachſamkeit, die uns ſelbſt die Vernunft als das kräftigſte Stärkungsmittel vorſchreibt, gar ſelten in unſerer Gewalt ſey. Hört aber mit dieſer zur Moralpraxi höchſt unentbehrlichen Wachſamkeit zugleich alle Selbſtbeherrſchung auf, — wie kann man noch ſagen und ſich einbilden, daß es jederzeit in unſerer Gewalt ſtehe, dem Sittengeſetz ein Genüge zu leiſten?

Der Grund, den Kant von dieſer ſo ziemlich übertriebenen Behauptung anführt, ſcheint auch nicht den allergeringſten Gehalt zu haben. Die Urſache nämlich ſucht der Verfaſſer darin, weil es beym Vernunftgebot nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein ſeyn muß, dagegen es bey empiriſchbedingten Vorſchriften der Glückſeligkeit zugleich auf unſere Kräfte und das natürliche Vermögen ankomme, einen begehrten Gegen-

ſtand

ſtand wirklich zu machen. Allein woferne es beym kategoriſchen Gebote der Sittlichkeit bloß auf die Aechtheit und Reinheit ſeiner Maxime ankäme, ſo müßte warlich die ſogenannte praktiſche Vernunft ihre Geſetze dem Verſtande blos zur Beurtheilung des Inhalts und deſſen Vortreflichkeit überlaſſen, ohne ſich weiter darum zu bekümmern, ob man ihren Forderungen ein Genüge leiſte oder nicht. Weil ſie aber ihrer Natur nach bey bloßen unnützen Speculationen nicht ſtehen bleiben kann, ſondern unausgeſetzt auf Erfüllung ihrer Gebote, alſo ohne alle Diſpenſation, auf Gehorſam dringt, der freye Willensbeſtimmung und wirliche Anwendung der Kräfte, ohne welche er gar nicht möglich iſt, vorausſetzt (§. 11.); ſo folgt hieraus nothwendig der Schluß: **daß es bey Vernunftgeboten gewiß auf etwas mehr, als blos darauf ankomme, ob ihre Maximen die erforderliche Beſchaffenheit haben oder nicht.** Wenn endlich Sittlichkeit unter dem Namen von Pflicht gebieten, ganz vernünftig iſt, auch der Weg der Sittlichkeit allein zur wahren Glückſeligkeit (nicht ein auf vollen und angenehmen Genuß irdiſcher Güter gegründetes Glück, deſſen ganzer Glanz, ſo bezaubernd er immer ſeyn mag, ſich doch am Ende öfters in den unerträglichſten Seelenſchmerz aufzulöſen pflegt) ſchlechterdings hinführt, indem ja Sittlichkeit nicht einmal geboten werden könnte (§. 13.) wenn wir an ihrer Seite und unter ihrer Begleitung, einem unerträglichen Uebelbefinden entgegen eilen müßten; **ſo dürfte ein Gebot, das die Verbindlichkeit, ſich glücklich zu machen auflegte, eben nicht für ſo gar thöricht gehalten werden.**

§. 35. Anm. V.

Eine Handlung, die dem Moralgeſetz angemeſſen iſt, kann dem oberſten Princip deſſelben nicht widerſprechen, ſondern muß durch Vernunftgründe beſtimmt ſeyn, folglich ſelbſt mit der Vernunft als der Quelle aller freyen Selbſtbeſtimmung genau harmoniren (§. 25.) Auf die Art wird alſo **Vernunft** durch die erkannte objective Nothwendigkeit ſo oder ſo zu handeln, **ſelbſt praktiſch**, d. i. ſie wird ein Geſetz für das vernünftige Weſen, in welchem Fall man gar wohl ſagen kann: **die Vernunft ſey geſetzgebend** (§. 13.). Sie wäre es aber auch im allereigentlichſten Verſtande, wenn ſie ſich nur für das abſolute Primum, deſſen Wirklichkeit keine höhere Cauſalität voraus ſetzte, halten könnte; allein ſie ſieht ſich gedrungen, höher zu ſteigen, und diejenige letzte Urſache zu ſuchen, von der ſie ſo, wie alles, was eingeſchränkte Realität iſt und heißt, unabänderlich abhängt. Sie entdeckt wirklich in dieſer letzten Urſache, die **höchſte Vernunft**, d. i. **Gott als den allerhöchſten und allerheiligſten Geſetzgeber**, deſſen Willen alle freye, durch Vernunftgründe beſtimmte Handlungen, folglich die geſammte Moralpraxis mit dem Sittengeſetz eben ſo angemeſſen ſind, als die natürlichen Folgen des Mechanismus der Natur, deren oberſter Herr und Selbſterhalter er iſt. So ſind alſo: **praktiſche Vernunft**, das Primum Mobile, **ihre Gründe aber**, die **Geſetze der intelligibilen Welt**, und jede Willensbeſtimmung, jede freye Handlung, die ein Abdruck irgend eines ſolchen Geſetzes iſt, harmonirt zugleich mit dem **göttlichen Willen**, deſſen Abdruck

das

das Sittengeſetz iſt. Es iſt ferner eben ſo wahr, daß dieſer Wille eben deswegen unter die Vernunftgründe aufgenommen werden müſſe, weil er der Wille der höchſten Vernunft iſt, und, weil dieſer Bewegungsgrund (wie ſo eben angezeigt worden) das praktiſche Geſetz ſelbſt iſt; ſo darf man auch den von dem Willen Gottes als höchſten Geſetzgebers abgeleiteten Bewegungsgrund zu keinem materialen Princip in der Moral machen.

§. 36.

Die Aufgabe: Wie reine Vernunft im praktiſchen Gebrauch diejenige Erweiterung verſchaffe, die beym ſpeculativen nicht möglich ſeyn ſoll, hat ſich Herr Profeſſor Kant aufzulöſen vergeblich bemüht.

Den Uebergang zu dieſer Aufgabe macht der Herr Verfaſſer mit folgender Anmerkung: Wir haben an dem moraliſchen Princip ein Geſetz der Cauſalität aufgeſtellt, welches den Beſtimmungsgrund der letztern über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegſetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligiblen Welt gehörig beſtimmbar ſey, folglich den Menſchen nicht blos als zu einer reinen Verſtandeswelt gehörig (obgleich in dieſer Beziehung als uns unbekannt) gedacht, ſondern ihn auch in Anſehung ſeiner Cauſalität, vermittelſt eines Geſetzes, welches kein Naturgeſetz der Sinnenwelt iſt, beſtimmt, mithin unſer Erkenntniß über die Grenzen der letztern erweitert, welche Anmaaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärt. Wie iſt nun hier praktiſcher Gebrauch

der reinen praktiſchen Vernunft mit dem theoretiſchen, in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen? — Wie wird es mit der Anwendung der Kategorie der Cauſalität auf Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern über dieſer ihre Grenze hinaus liegen? Wenn bey der Anwendung der Kategorien, beſonders der Cauſalität auf Noumene, die Bedingung zu einer ſolchen Anwendung, d. i. Anſchaunng fehlt; ſo erhält man freylich durch die Kategorie kein theoretiſches Erkenntniß des überſinnlichen Gegenſtandes, auf den die Kategorie gezogen und angewandt wird. Wenn nun gleich die Anwendung der Kategorien, namentlich aber, der Kategorie Cauſalität auf ein überſinnliches freyes Weſen gar nicht zum Behuf einer theoretiſchen Kenntniß dienen kann; ſo bleibt doch noch praktiſche Kenntniß übrig, die eine ſolche Anwendung als nothwendig erfordert. — Was iſt denn nun die Bedingung hievon, da Noume keiner Anſchauung zum Behuf einer theoretiſchen Kenntniß fähig ſind?

Hierauf giebt nun der Verfaſſer nachſtehende Auflöſung und Beantwortung der Frage: **Wie reine praktiſche Vernunft diejenige Erweiterung verſchaffe, die man ſeiner Meynung nach, vom ſpeculativen Gebrauch nicht erwarten darf:**

1) Um die Bedingung der Anwendung der Kategorie der Cauſalität auf Noumenen ausfindig zu machen, müſſen wir nur bedenken, warum wir nicht mit der alleinigen Anwendung eben dieſes Begriffs auf Erfahrungsgegenſtände zufrieden ſind, ſondern ihn auch

gerne

gerne von Noumenen brauchen möchten, da es ſich denn gar bald zeigt, daß es nicht theoretiſche, ſondern praktiſche Abſicht ſey, die uns dieſes zur Nothwendigkeit macht.

2) Außer dem Verhältniß nämlich des Verſtandes zu Gegenſtänden im theoretiſchen Erkenntniſſe, ſteht er auch im Verhältniß mit dem Begehrungsvermögen, welches darum der Wille, und der reine Wille genennt wird, in wie ferne der reine Verſtand (der in einem ſolchen Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorſtellung eines Geſetzes praktiſch iſt.

3) Im Begriff eines reinen Willens iſt der Begriff einer Cauſalität mit Freyheit ſchon enthalten, auch iſt der Begriff eines mit einem freyen Willen begabten Weſens, der Begriff von einer Cauſa noumenon; denn die Kategorie der Urſache iſt ein reiner Verſtandesbegriff, für ſich auf Erſcheinungen nicht eingeſchränkt, und kann daher auch auf Dinge als reine Verſtandesweſen gar wohl angewandt werden. Weil jedoch

4) Dieſer Anwendung keine Anſchauung, die jederzeit nur ſinnlich iſt, untergelegt werden kann, ſo iſt Cauſa noumenon in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher denkbarer, dennoch aber nur leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch

5) Dadurch nicht die Beſchaffenheit eines Weſens, in wie ferne daſſelbe einen reinen Willen hat, theoretiſch zu kennen; vielmehr bin ich damit zufrieden, es dadurch nur als ein ſolches zu bezeichnen, alſo nur

den Begriff der Cauſalität mit der Freyheit, (und was davon unzertrennlich iſt) zu verbinden, wozu ich allerdings wegen des reinen Urſprungs des Begriffs von Urſache befugt bin, indem ich davon keinen andern Gebrauch zu machen mich berechtigt halte, als in Beziehung auf das Moralgeſetz, und das iſt der praktiſche Gebrauch (K. p. V. p. 87 - 100.).

Dieſes iſt nun die Auflöſung, wodurch die Leſer einſehen ſollen, wie Vernunft im praktiſchen Gebrauch zu derjenigen Kenntniß gelange, welche der ſpeculative Gebrauch derſelben zu erreichen, wenn dieſe gleich ihre Flügel noch ſo ſehr ausſpannte, dennoch nicht im Stande iſt. Wenn man die Kategorien, ihren Urſprung, Werth und Gebrauch aus der Kritik der reinen Vernunft, wie auch, daß ihre Anwendung auf Dinge an ſich, nicht die geringſte Kenntniß verſchaffe, hat kennen gelernt, und damit den zweyten Anhang des erſten Buchs der Kritik der praktiſchen Vernunft vergleicht; ſo muß man am Ende geſtehen, daß die kantiſche Auflöſung der vorliegenden Aufgabe gar nichts leiſte, ſondern ſchlechterdings verwickelt laſſe, was doch zu entwickeln aufgegeben ward. Dieſes iſt es aber, was wir uns zu beweiſen anheiſchig gemacht haben, und ſogleich darthun werden. Alſo

a) Wir wollen einmal annehmen, daß Kant in der Kritik der reinen Vernunft alle Schlüſſe für die Einfachheit, Cauſalität, Subſtantialität ꝛc. des in uns denkenden Weſens wirklich in lauter Paralogismen aufgelöſt habe, als wozu es ihm gewiß nicht an einem guten Willen, wohl aber an Kräften (deren Hinläng-

lichkeit

lichkeit ihm nur ein Paralogism ſichern konnte) fehlte; ſo müßte man unter dieſer Vorausſetzung, es als eine apodiktiſch erwieſene Concluſion aufnehmen: Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft verſchaffe uns keine Kenntniß von der Cauſalität und Subſtantialität der Seele als denkenden Weſens. Dieſe hypotheriſch richtige Concluſion zeigt zugleich an, welche Erweiterung wir auf der vorgezeigten Bahn des praktiſchen Vernunftgebrauchs, zufolge der Verſicherung der Kritik ganz zuverläßig erhalten können.

b) Der praktiſche Gebrauch der Vernunft alſo bleibt als der einzige Weg übrig zur theoretiſchen Kenntniß unſers, als mit wahrer Cauſalität begabten Weſens zu gelangen, wenn ja eine ſolche Kenntniß nicht gar unſer Vermögen ſelbſt überſteigen ſollte. Die theoretiſchen Principien der Speculation konnten die objective Realität dieſer Kenntniß weder erreichen, geſchweige denn ſichern, und daher hätte Kant erweiſen ſollen, daß eben dieſe Realität, oder vielmehr der Erweis davon ein eigener Vorzug praktiſcher Principien im praktiſchen Vernunftgebrauch ſey. Und wie iſt er nun hier zu Werke gegangen? — Er hat wirklich die Begriffe von Bedingung und Abſicht gegen einander verwechſelt.

c) Die Abſicht nämlich, worauf es bey der Anwendung des Begriffs einer Urſache auf Noumene angeſehen iſt, kann nach der Kritik nur entweder eine theoretiſche, oder aber eine praktiſche ſeyn. Wenn nun im erſten Fall nach der Bedingung gefragt wird, auf welcher die Möglichkeit einer ſolchen Anwendung

beruht, ſo verweiſt Kant ſeine Leſer auf Anſchauungen, wenn ſie dagegen die Bedingung, unter welcher Noumene in praktiſcher Abſicht mit Cauſalität belegt werden müſſen, ſuchen; ſo ſagt er ihnen ſchlechtweg, daß **die praktiſche Abſicht ſelbſt dieſe Bedingung ſey.** Kann man nun wohl noch zweifeln, ob Kant im gegenwärtigen Fall die Begriffe von **Abſicht** und **Bedingung** gänzlich unter einander geworfen habe? Endlich

d) Weil die Anwendung des reinen Verſtandesbegriffs der Cauſalität auf das denkende Weſen in uns, keine **objectiv reale** Kenntniß dieſes überſinnlichen Subjects verſchaft, indem der theoretiſche Gebrauch der Vernunft wegen der fehlenden Bedingung, (Anſchauung) dazu ſchlechterdings unzulänglich iſt, ſo wäre man, wie es ſcheint berechtigt, eine Erweiterung der theoretiſchen Kenntniß über die Grenzen der Sinnenwelt, vom praktiſchen Vernunftgebrauch zu erwarten; und Kant hätte uns belehren ſollen, daß die Anwendung der Cauſalität auf Noumene, in praktiſcher Abſicht, wirklich jene Kenntniß über die Grenzlinie des Sinnlichen hinaus, theoretiſch erweitere. Allein ſtatt alles deſſen behauptet er ſchlechtweg, daß ob zwar der Begriff eines mit freyem Willen begabten Weſens, der Begriff einer überſinnlichen Urſache ſey, derſelbe gleichwohl für einen nichtsbedeutenden — leeren in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft gehalten werden müſſe. Iſt nun aber ein leerer Begriff ſeiner Natur nach äußerſt untauglich, einer Erkenntniß objective Realität zu verſchaffen; ſo verſchafft die Anwendung der Cauſalität auf das denkende Weſen in

prak-

praktiſcher Abſicht ganz und gar keine Kenntnißerweiterung über die Grenzen des Sinnlichen, und da eben dieſe Erweiterung eine eitele Anmaßung des ſpeculativen Vernunftgebrauchs war, der praktiſche aber, nach dem Geſtändniß des Herrn Profeſſor Kants, dem Begriff von einer überſinnlichen Cauſalität, alle objective Realität geradezu abſpricht; ſo findet jene Erweiterung nicht Statt, die Anwendung der Cauſalität auf ein vernünftiges freyes Weſen möge übrigens durch den ſpeculativen, oder durch den praktiſchen Gebrauch der Vernunft veranſtaltet werden; oder welches einerley iſt, die vorgelegte Aufgabe iſt nach wie vor unaufgelöſt geblieben.

§. 34. Anm.

Man kann alſo ſchwerlich begreifen, was die Erweiterung unſerer Kenntniſſe über die Sinnenwelt hinaus ſagen wolle, die uns nur der praktiſche Vernunftgebrauch allein, aber nie der ſpeculative verſchafft (K. p. V. 88.); denn wie ſo eben gezeigt worden iſt, bleibt ein vernünſtigrs Weſen allenthalben doch nichts weiter, als eine Cauſa noumenon, d. i. ein in objectiver Betrachtung ſchlechterdings leerer, folglich nichtsbedeutender Gedanke, — ein Gedanke, der, weil er ſich doch ſelbſt nicht widerſpricht (K. p. V. 97.), nur ſpeculative Realität hat, folglich wenn er ja noch einigen Nutzen leiſten ſoll, blos ſtatt eines regulativen Princips dienen, aber nie zu einem conſtitutiven erhoben werden kann, mit einem Worte, ſo wie (K. r. V. 710, 1.) Einfachheit, Cauſalität, Subſtantialität ꝛc. der Seele nur darum angenommen werden, um ſyſtematiſche Einheit

heit Erklärung der theoretiſchen Erſcheinungen zu erhalten, aber nicht, als ob die Seele wirklich eine einfache Subſtanz, und der wirkliche Grund aller dieſer Erſcheinungen wäre, eben ſo müſſen wir beym praktiſchen Gebrauch der Vernunſt den Begriff des vernünftigen freyen Weſens nur zu einem regulativen Princip, (um ſyſtematiſche Einheit unter praktiſchen Erſcheinungen denken zu können) machen, dabey aber uns doch nicht einbilden, daß die Seele an und vor ſich die einzige wahre Urſache von Willensbeſtimmung, freyen Handlungen, Pflichterfüllung ꝛc. ſey, indem uns der Weg zu einer ſolchen Kenntniß die über alle Erfahrung hinaus reicht, eben darum auf immer verſchloſſen bleiben muß, weil aus der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf Noumene immer nur leere Begriffe aber keine objectiv reelle Kenntniſſe entſpringen. Die Kritik der reinen Vernunſt belehrt uns überdieß: die einzige zuverläßigſte Kenntniß, die wir von Noumenen haben, beſtehe darin, **daß wir nicht wiſſen, ob ſie mögliche oder unmögliche Dinge, ob ſie in uns, oder außer uns ſind.** Wenn wir uns nun vermittelſt der Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz in die intelligibile Welt, folglich als mit Freyhet begabte Weſen unter die Noumene verſetzen; ſo muß uns doch dieſer majeſtätiſche Schwung das demüthigende Bekenntniß abzwingen: Wir wiſſen nicht, ob wir auch als frey handelnde Weſen in uns, oder außer uns ſind, — zu Hauſe wohnen, oder außer Hauſe irgendwo in einer düſtern Gegend auf dem unergründlichen Ocean des Ueberſinnlichen ohne Maſt, Ruder und Anker herum ſchwärmen. Wer ſich zu einer ſolchen Reiſe an-

ſchicken

ſchicken will, muß die Kategorien zu Begleitern mitnehmen, wie ſie die Kritik der reinen Vernunft dazu ausgerüſtet mitgiebt; glaubt er aber, ſich dieſen Begleitern nicht recht ſicher anvertrauen zu können, ſo hat er gewiß, von dieſer Seite wenigſtens, keinen Schiffbruch zu befürchten.

Zwei-

Zweites Hauptſtück.

Von dem Begriff eines Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft.

Das, was: gut oder nicht gut genennt wird, iſt es nur Beziehungsweiſe, auch das ontologiſch ſogenannte Gute iſt nur ein relativer Begriff.

Der Beweis dieſes Satzes gehört nicht hieher; wir ſetzen ihn daher als bekannt voraus, und wenn ja irgend einer unſerer Leſer an der Wahrheit dieſes Lehrſatzes zweifeln ſollte, ſo bleibt ihm dieſes unverwehrt, beſonders da dieſer Zweifel auf das folgende gar keinen Einfluß hat. Ich leugne nicht, daß man im gemeinen Leben, ja auch in philoſophiſchen Schriften einen Unterſchied zwiſchen dem abſolut= oder an ſich Guten, und dem relativ Guten zu machen gewöhnt iſt; allein ich weiß auch, daß bey jenem die Beziehung nur gleichſam unvermerkt zum Grunde gelegt, bey dieſem hingegen geradezu und ausdrücklich angegeben wird. So wird z. B. die Gottſeligkeit als etwas abſolut Gutes angegeben, aber ein mäßiges Nachdenken führt uns gar bald auf denjenigen Begriff, der in jenen von der Gottſeligkeit ſtillſchweigend hingelegt wird, und ohne wel-

welchen dieſelbe mit dem Beywort: Gut gar nicht belegt werden kann. Man ſieht auch daß ein und eben derſelbe Gegenſtand, je nachdem man ihn bald auf dieſen, bald auf jenen Terminum bezieht, bald gut, bald nicht gut genannt werden müſſe. Denn wenn wir gefragt werden, ob z. B. dieſer oder jener Gegenſtand gut ſey, ſo fragen wir noch vor aller Beantwortung ganz vernünftig: In wie ferne? und geben eben dadurch ſattſam genug zu erkennen, daß wir die Begriffe vom Guten und Nichtguten nur für relativ gültige halten. Was den Begriff des ontologiſch Guten anbelangt, ſo gehört derſelbe ebenfalls unter die relativen, nur mit dem Unterſchied, daß der Gegenſtand von dem gefragt wird, ſelbſt den Terminum relationis abgiebt, dagegen in allen andern Fällen dieſer Terminus, außer dem Termino quæſtionis liegt. Ein Object wird phyſiſch betrachtet, in wie ferne daſſelbe auf die Geſetze der Natur bezogen wird; moraliſch hingegen in Beziehung auf das Geſetz der Freyheit, und das Reſultat dieſer Beziehung iſt allenthalben entweder Uebereinſtimmung oder Widerſpruch, da denn aus jener die Begriffe des moraliſch d. i. Sittlichguten, und des Phyſichguten; aus dieſem aber, die Begriffe des Böſen und des Uebels, d. i. des moraliſch Nichtguten und des phyſiſch Nichtguten entſpringen, je nachdem man ſein Augenmerk entweder auf das Sittengeſetz oder auf den Naturmechanismus richtet. Indeſſen bleiben doch die Ausdrücke des Böſen und des Uebels, bey aller philoſophiſchen Präciſion, deren ſie fähig ſind, doch noch ſchwankend genug (K. p. V. 104, 1.), und die deutſche Sprache

erlaubt

erlaubt dem fleißigen Landmann beym Anblick der durch Ungewitter verwüſteten Felder auszurufen: Das iſt ſehr böſe! dem Moraliſten aber, beym Anblick eines Geizhalſes: Welch ein abſcheuliches Uebel iſt doch der Geiz!

§. 39. Anm. 1.

Der Wille an und vor ſich geht jederzeit nur auf diejenigen Objecte, welche die Vernunft unabhängig von allen Neigungen für praktiſchnothwendige erkennt (G. M. S. 37, u.) zudem liegt dieſe praktiſche d. i. moraliſche Nothwendigkeit nur im Geſetz und kann daher von keinem Vernunftgebot oder Verbot (dieſe beziehn ſich jederzeit wechſelsweiſe auf einander) auch nicht einmal mit den Gedanken getrennt werden. Es ſind daher die alleinigen Objecte der praktiſchen Vernunft oder des Sittengeſetzes, das Gute und das Böſe, wovon jenes ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrungsvermögens, dieſes aber des Verabſcheuungsvermögens iſt; und zwar ſo, daß bey dem einen ſowohl, als auch bey dem andern nur die Vernunftgründe den Ausſchlag geben. Inzwiſchen iſt die im Moralgeſetz ausgedrückte Nothwendigkeit, mit dem Gegenſtand deſſelben nicht zu vermengen; denn dieſe beiden machen die Elemente des Geſetzes aus, und jene bezeichnet die Form, dieſer dagegen die Materie d. i. das Gebotene, oder das Verbotene (§. 31). Man kann nun dieſer Darſtellung zufolge die praktiſche Nothwendigkeit nur für eine unausbleibliche Folge des Guten und des Böſen, aber gar nicht für einen weſentlichen Beſtandtheil dieſer Objecte halten, da denn in

Bezie-

Beziehung auf das Gute die Nothwendigkeit auf poſitive Handlungen geht; in Beziehung aber auf das Böſe ſchlechterdings nur auf negative, d. i. auf Unterlaſſung. Mit einem Worte: Gäbe es keine Gegenſtände der praktiſchen Vernunft, ſo könnte praktiſche Nothwendigkeit auch nicht einmal gedacht werden.

§. 40. Anm. 11.

Wenn gefragt wird, ob denn die Gegenſtände der praktiſchen Vernunft zu aller Zeit in unſerer Gewalt ſind? ſo könnte man ſagen: Allerdings, wenn nur nicht der Menſch durch irgend einen traurigen Zufall des Gebrauchs ſeines Verſtandes, womit zugleich aller Vernunftgebrauch aufhört, beraubt wird. Allein obgleich alle Moralpraxis nur durch den richtigen Gebrauch der höhern Erkenntnißkräfte möglich iſt, ſo ſieht man doch bald, daß unter den Objecten der praktiſchen Vernunft ein gar merklicher Unterſchied Statt finde, indem die Wirklichkeit einiger derſelben zu ſehr von äußern zufällig zuſammen treffenden Umſtänden dergeſtalt abhängig iſt, daß es ganz außer unſerm Vermögen liegt, dem ſonſt an ſich nothwendigen Vernunftgebot volle Genüge zu leiſten, und wir in dieſem Fall nur mit einer freywilligen, obgleich in Beziehung auf die ungünſtigen Umſtände höchſt unfruchtbaren Willensbeſtimmung zufrieden ſeyn müſſen; dagegen die Möglichkeit anderer beym praktiſchen Vernunftgebrauch aufgegebenen Objecte von keinem ſolchen zufälligen Umſtändeneoncurs abhängt. Woferne alſo praktiſche Nothwendigkeit eine unausbleibliche Folge vom mora-

liſch Guten und Böſen als alleinigen Objecten der prak=tiſchen Vernunft iſt (§. 39.) ſo folgt allerdings, daß das Sittengeſetz, (was den praktiſchen Vernunftge-brauch an und vor ſich betrifft) niemanden vom Ge=horſam losſpreche, gleichwohl aber in unzählba=ren Fällen Pflicht zu ſeyn aufhöre, was außer denſelben ewig Pflicht iſt und bleibt.

§. 41.

Die Gründe welche Kant für die Behauptung: daß die Objecte der praktiſchen Vernunft vom Ge=ſetz abgeleitet werden, und daher demſelben nicht zum Grunde dienen, aufſtellt; ſcheinen überaus geringhaltig zu ſeyn.

Dieſe Gründe ſind in der Kr. p. V. 101 und 102 angegeben, und in nachſtehenden Sätzen enthalten:

1) Soll der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetz abgeleitet werden, ſondern vielmehr demſelben zum Grunde dienen, ſo kann er nichts anders, als nur ein Begriff von Etwas ſeyn, deſſen Exiſtenz Luſt verſpricht, und ſo die Cau=ſalität des Subjects zur Hervorbringung deſſelben, d. i. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Weil es aber

2) Unmöglich iſt a priori zu erkennen, welche Vorſtellung mit Luſt oder Unluſt begleitet werde, ſo käme es hier lediglich auf Erfahrung an, um wiſſen zu können, was unmittelbar Gut oder Böſe ſey. Es iſt aber

3) Die

3) Die Eigenſchaft des Subjects, worauf in Beziehung dieſe Erfahrung angeſtellt werden kann, das Gefühl der Luſt und Unluſt, als eine Receptivität des innern Sinns; folglich würde der Begriff vom unmittelbar Guten nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden iſt, und jener vom ſchlechthin Böſen, auf das was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müſſen. Da gleichwohl

4) Selbſt der Sprachgebrauch zwiſchen dem Angenehmen und Guten, ſo wie zwiſchen dem Unangenehmen und Böſen unterſcheidet, und zugleich verlangt, daß Gutes und Böſes durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, nicht aber durch bloße Empfindung, welche ſich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einſchränkt, beurtheilt werde, auch für ſich ſelbſt mit keiner Vorſtellung eines Objects a priori eine Luſt oder Unluſt verbunden werden kann; ſo würde der Philoſoph, der ſich genöthigt glaubte, ſeiner praktiſchen Beurtheilung ein Gefühl der Luſt zum Grunde zu legen, Gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böſes, was eine Urſache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes iſt. Bey ſo geſtalten Sachen würden

5) Alle praktiſche Maximen, die aus dieſem Begriffe vom Guten folgten, nie etwas für ſich ſelbſt=, ſondern nur irgend wozu=Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten, das würde jederzeit das Nützliche ſeyn, und das wozu es nützt, müßte jederzeit außer dem Willen in der Empfindung liegen, oder,

welches einerley iſt, es wäre nichts unmittelbar gut, wohl aber müßte das Gute nur in den Mitteln zu etwas andern, nämlich irgend einer Annehmlichkeit geſucht werden. —

Dieſes ſind denn nun die Gründe, die uns zeigen ſollen, daß die Objecte der praktiſchen Vernunft dem Moralgeſetz nicht zum Grunde dienen können, wohl aber davon abgeleitet werden müſſen. Wir wollen bey dieſer Gelegenheit einige Anmerkungen machen, die den wahren Werth obiger Gründe genauer beſtimmen ſollen. Alſo

a) Wenn man die Objecte der praktiſchen Vernunft, unabhängig von unſerm Erkenntnißvermögen, mithin objectiv betrachtet, ſo findet man bald, daß ſie in einer Beziehung auf praktiſche Nothwendigkeit ſtehen, die ebenfalls objectiv iſt, und lediglich durch die weſentliche Einrichtung dieſer Objecte beſtimmt wird (§. 39.). Dieſem zufolge ſteht nun praktiſche Nothwendigkeit mit dem Guten und Böſen in keiner Zeitfolge, indem ihr Verhältniß ſchlechterdings nur auf derjenigen Ordnung zwiſchen dem Beſtimmenden und dem Beſtimmten beruht, die ohne alle Zeitfolge möglich iſt, und man ſieht ſich genöthigt zu behaupten: daß die Objecte der praktiſchen Vernunft zugleich und unzertrennlich mit der praktiſchen Nothwendigkeit geſetzt werden. Inzwiſchen bleibt doch noch die Frage zu beantworten übrig: welcher von dieſen beiden Begriffen, die alle Zeitordnung ausſchließen, der erſte in objectiver Betrachtung ſey? Es läßt ſich ſchon zum voraus vermuthen, daß die Antwort

wort zum Vortheil der moraliſchen Objecte ausfallen werde. Es iſt nämlich

b) Die moraliſche oder ſogenannte praktiſche Nothwendigkeit an und vor ſich gänzlich unbeſtimmt, indem ſich dieſelbe theils auf das Thun, theils aber auf das Unterlaſſen bezieht, da ſich denn im erſten Fall der Begriff von einer poſitiven, im zweyten aber von einer negativen praktiſchen Nothwendigkeit, von ſelbſt, und ohne alles weitere Geſuch darſtellt. Woferne aber die moraliſch poſitive lediglich durch das Gute; die negative dagegen allein durch den Begriff des Böſen beſtimmt werden muß; ſo folgt nothwendig, daß die Begriffe von Objecten der praktiſchen Vernunft für beſtimmte oder erſte und alſo für Hauptbegriffe in objectiver Beziehung auf praktiſche Nothwendigkeit angegeben werden müſſen. Da nun aber das Beſtimmende zugleich der Grund des Beſtimmten iſt, ſo folgt unwiderſprechlich, daß die Objecte der praktiſchen Vernunft an und vor ſich der praktiſchen Nothwendigkeit, oder dem Geſetz (jene wird in dieſem ausgedrückt) zum Grunde dienen, ja ſogar dienen müſſen. Daß aber auch in ſubjectiver Betrachtung der Begriff eines Objects der praktiſchen Vernunft, nicht aus dem Geſetz, wohl aber umgekehrt, dieſes aus jenem abgeleitet werden müſſe, folgt aus dem, was wir ſo eben geſagt haben, von ſelbſt; denn im entgegen geſetzten Fall würde unſer Erkenntniß dem objectiven Verhältniß zwiſchen Object und Geſetz geradezu widerſprechen.

c) Dieſe vorangeſchickten Bemerkungen enthalten eine ſichere Anleitung zur Prüfung der Gründe, die es

nach der Meynung des Herrn Profeſſor Kants, nicht erlauben, die Objecte der praktiſchen Vernunft dem Geſetz unterzulegen. Uebrigens ſind dieſe Gründe in lauter Conſeqvenzen vorgetragen, und eben dadurch beſonders durch die ſo ſchwankenden und unbeſtimmten Ausdrücke von Luſt, Unluſt, Angenehmen und Unangenehmen ſo ziemlich verdächtig gemacht werden. Eine nähere Prüfung jener Conſeqvenzen, die wir nun unternehmen wollen, ſoll unſer Urtheil hierüber hinlänglich beſtätigen:

d) „Wenn (ſo ſchließt Kant) die Objecte der praktiſchen Vernunft dem Geſetz zum Grunde lägen, ſo könnten dieſelben nichts anders als Begriffe von ſolchen Dingen ſeyn, die das handelnde Subject nur vermittelſt der Luſt oder Unluſt, entweder zu einer Handlung oder zur Unterlaſſung derſelben beſtimmten, d. i. es käme in dieſem Fall nur auf Erfahrung an, um auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſey.“ Dieſe aus der Vorausſetzung gezogene Folgerung ſteht ganz blos da, und vergeblich iſt auch in der That jede Bemühung, dieſelbe zu unterſtützen und zu berichtigen. Mit einem Worte, man muß ſchlechterdings leugnen, daß das Conſeqvens aus der Vorausſetzung folge. Der Grund hievon iſt dieſer: Das moraliſchgute und böſe iſt kein Gegenſtand äußerer Sinne, denn die Begriffe davon ſind Reſultate der Vernunft und mithin ganz auf Schlüſſe (§. 19.) gegründet, daß dergeſtalt weder von ihnen geſagt werden könne, daß ſie als empiriſche Gegenſtände mit Luſt, noch auch mit Unluſt verknüpft wären; vielmehr ſind dieſelben als Objecte der praktiſchen Vernunft und alſo ganz unabhän-

hängig von unſerer Empfindung, das was ſie ſind, (No. a und b) in ihrer innern Einrichtung iſt die objective Beziehung auf poſitive oder negative praktiſche Nothwendigkeit gegründet, ſie dienen ihrer Natur nach dem Geſetz zum Grunde, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ſie dadurch in empiriſche Gegenſtände der äußern Erfahrung verwandelt werden ſollten, wie es denn nothwendig ſeyn müßte, wenn es mit obiger Folgerung ſeine Richtigkeit hätte.

e) Das, was angenehm heißt, iſt eine nothwendige Affection der Luſt, und eben ſo nothwendig iſt das Unangenehme an das Gefühl der Unluſt geknüpft; Luſt alſo ohne dem Angenehmen, iſt eben wie Unluſt ohne dem Unangenehmen ganz und gar nichts. Indeſſen kann doch der Einfluß intellectueller Gegenſtände auf das Gefühl der Luſt und Unluſt eben ſo wenig geleugnet werden, als der Einfluß blos empiriſcher Dinge; es iſt alſo niemand berechtigt, aus dem bloßen Begriff von Luſt oder Unluſt auf einen empiriſchen Gegenſtand ſofort zu ſchließen. Nur alsdann gilt dieſer Schluß als unverwerflich, wenn die Luſt oder die Unluſt, als aus den äußern Sinnen entſprungen, d. i. als ſinnlich vorgeſtellt wird. Dieſe ſinnliche oder blos thieriſche Luſt iſt das eigenthümlich einzige Loos ſolcher Weſen, deren Glückſeligkeit nur durch einen natürlichen Inſtinct gefördert werden kann, und die ganz auf dem Genuß phyſiſcher Güter beruht; allein bey Menſchen reicht der Inſtinct nicht bis zu derjenigen Glückſeligkeit, deren ſie als vernünftige Weſen fähig ſind, vielmehr muß die Vernunft bey ihnen erſetzen, was thieriſcher Antrieb

 nicht

nicht zu leiſten vermag, und da dieſer nur durch ſinnlich angenehe Vorſtellungen in Thätigkeit geſetzt wird; ſo folgt daß bey vernünftigen Weſen die Freyheit, weil und wie ferne ſie die Stelle des blinden Naturtriebs vertreten ſoll, unmöglich durch blos ſinnliche Vorſtellungen empiriſchangenehmer Gegenſtände geleitet werden könne.

f) So wie alſo jeder Naturinſtinkt nur ſinnliche Vorſtellungen vom ſinnlich Guten oder nicht Guten, als Triebfedern voraus ſetzt; eben ſo ſetzt Freyheit Vernunftbegriffe vom moraliſch Guten und Böſen als Vernunftgründe voraus. Wir haben aber bereits gezeigt (No. b) daß dieſe Objecte der praktiſchen Vernunft ſich ihr Natur nach auf praktiſche Nothwendigkeit beziehn, und wenn wir ferner unterſuchen, was denn wohl der wahre Grund dieſer objectiven Beziehung seyn müſſe? ſo ſieht man bald, daß derſelbe ſchlechterdings darin zu ſuchen ſey, weil Vernunft und Freyheit durch eben dieſe Objecte denjenigen Theil der Glückſeligkeit erſetzen, den wir vom bloßen Naturinſtinct nicht erwarten dürfen. Man kann nun dieſes Supplement von Glückſeligkeit durch das Wort: Heil oder auch Seelenheil von der Glückſeligkeit unterſcheiden, die das Werk des blos thieriſchen Inſtincts iſt, und eben darum nur irdiſche, — thieriſche Glückſeligkeit wird. Wer nie hungern darf, weil es ihm an Speiſe und Trank nie fehlen kann, mag immerhin ſeine Glückſeligkeit genießen, und ein glückſeliger Mann heißen; es wird doch nicht viel Mühe koſten, ihn zu belehren, daß zur Beförderung ſeines Heils nicht blos Eſſen und Trinken,

ken, wohl aber Mäßigkeit im Eſſen und Trinken erfordert werde.

g) Gut alſo, als Object der praktiſchen Vernunft, kann etwas nur darum ſeyn, weil es Menſchen- oder Seelenheil befördert und bewirkt, und was daſſelbe hindert, ſchwächt, oder wohl gar unmöglich macht, gehört unter die Rubrik des Böſen. Indem alſo das Moralgeſetz nicht gebietet oder verbietet, um nur zu gebieten oder zu verbieten (§. 13.), ſondern uns vielmehr antreibt dem Naturinſtinkt zu Hülfe zu kommen, alſo unſer Heil zu befördern, welches ein Werk freyer Entſchließung iſt (No. f); ſo kann man zwar wohl ſagen: Das Geſetz gebiete nichts als Gutes, auch verbiete es nur das Böſe; weil aber doch dieſe Objecte den Geboten und Verboten zum Grunde dienen (No. e) ſo kann das Urtheil: als werde etwas durchs Geſetz oder vielmehr durch die Form deſſelben zu etwas Guten oder Böſen, ſchlechterdings mit nichts berichtigt werden. Wenn endlich der Einfluß des höhern Erkenntnißvermögens auf das Gefühl der Luſt und Unluſt nicht geleugnet werden kann (No. e); ſo treten wir dem Sittengeſetz nicht im geringſten zu nahe, wenn wir durch auf Vernunftbegriffe gegründete Luſt an unſerm eigenen Heil angetrieben, die Forderungen der Vernunft an uns, zu erfüllen angelegentlich beſliſſen ſind, und derjenige Philoſoph (No. 4) der mit gutem Gewiſſen vor ſeinen Geſetzgeber treten und bekennen kann: Ich habe Luſt an deinem Gebote, dürfte gewiß keine Urſache finden, ſich dieſes vortreflichen Bekenntniſſes zu ſchämen. — Vergleicht

 man

nun dieſe Anmerkungen mit den Gründen, womit Kant ſeine Hypotheſe unterſtützt, ſo wird man an der Unzulänglichkeit derſelben nicht wohl zweifeln können.

§. 42. Anm. 1.

Kann man denn nun mit Grund der Wahrheit behaupten: 1) Daß das Gute oder Böſe jederzeit nur eine Beziehung auf den Willen bedeute, ſo fern derſelbe durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objecte zu machen, — wie auch 2) Daß der Wille niemals unmittelbar durch die Vorſtellung des Objects beſtimmt werde, indem derſelbe ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung zu machen, dadurch ein Object wirklich werden kann? — Was das erſte anlangt, ſo iſts bekannt, daß die Objecte der praktiſchen Vernunft ſich eben ſowohl auf Verſtand und Vernunft beziehen, als auf den Willen; jene Beziehung weiſt auf Geſinnungen, dieſe aber auf moraliſche Praxin, die jenen Geſinnungen als ihren Regeln angemeſſen ſeyn muß; es iſt alſo zuverläſſig gewiß, daß ſich Gutes und Böſes als Objecte der praktiſchen Vernunft, auf den Willen beziehe, in wie ferne derſelbe durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, wenn man nur dieſe Willensbeſtimmung dergeſtalt vom Geſetz ableitet, daß der Einfluß deſſelben auf das handelnde Subject allein durch die Ueberzeigung möglich ſey, daß die Vernunftgebote heilſam ſind, und der von ihnen geforderte Gehorſam ſchlechterdings wahres Seelenheil bewirke (§. 41. No. f). Wenn endlich geſagt wird: Der Wille werde durch die

die Vorſtellung des Objects niemals unmittelbar beſtimmt; ſo hat man hierwider nichts einzuwenden, indem das Geſetz allein den Willen unmittelber beſtimmen muß (§. 31.) welches mehr iſt, als eine bloße Vorſtellung des Objects (§. 29.).

§. 43. Anm. 11.

Nach dem, was in dem §. 41. den daſelbſt angeführten Gründen entgegen geſetzt iſt, wird wohl ſchwerlich irgend jemand die Ausſage: **daß der Begriff des Guten und Böſen nicht vor dem moraliſchen Geſetze** (dem es dem Anſcheine nach ſogar zum Grunde gelegt werden müßte), **ſondern nur nach demſelben, und durch daſſelbe beſtimmt werden müſſe,** für ein Paradoxon halten, wofür ſie doch von dem Verfaſſer ausgegeben wird (K. p. V. Seite 110.). Was am angezogenen Orte zur Erklärung dieſes vorgeblichen Paradoxon geſagt iſt, läuft größtentheils auf diejenigen Gründe hinaus, die wir (§. 41.) geprüft haben, und die jeder unbefangene Leſer für höchſt unbefriedigend finden muß. Wir können uns daher kurz faſſen, um nicht geſagte Dinge wiederholen zu dürfen. — „Geſetzt (ſagt Kant) wir wollten vom Begriff des Guten anfangen, um davon die Geſetze des Willens abzuleiten, ſo würde dieſer Begriff von einem Gegenſtande (als einem guten) zugleich dieſen als den einzigen Beſtimmungsgrund des Willens angeben. Weil nun dieſer Begriff kein praktiſches Geſetz a priori zu ſeiner Richtſchnur hatte, ſo könnte der Probierſtein des Guten und Böſen in nichts anders, als in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit unſerm Gefühl der Luſt

oder

oder Unluſt geſetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt oder Unluſt im ganzen Zuſammenhange mit allen Empfindungen meines Daſeyns, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Da nun, was dem Gefühl der Luſt gemäß ſey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden, das praktiſche Geſetz aber der Angabe nach doch darauf, als auf eine Bedingung gegründet werden ſoll; ſo würde geradezu die Möglichkeit praktiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen, weil man vorher nöthig zu finden meynte, einen Gegenſtand für den Willen ausfindig zu machen, davon der Begriff als eines Guten, den allgemeinen, ob zwar empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen müſſe." — In dieſer ganzen Erklärung iſt nun alles das wiederhohlt, was die Leſer bereits (K. p. V. 101 und 102 gefunden haben, ich will ſie daher aud die (§. 41. No. a — g) enthaltene Prüfung verweiſen, und nur noch dieſes hinzufügen: daß die Hypotheſis des Herrn Profeſſor Kants, **nach welcher nicht das Gute und Böſe dem Sittengeſetz, ſondern vielmehr dieſes jenem zum Grunde gelegt werden ſoll, ſich ſelbſt ganz aufzuheben ſcheine.** Denn da das Sittengeſetz ohne Sittenobject eben ſo wenig beſtehen kann, als ohne praktiſche Nothwendigkeit, ſo kann die Ausſage: daß das Geſetz ſeinem Object zum Grunde liege, nicht anders als ganz unverſtändlich, folglich ohne alle Bedeutung ſeyn. Wer nämlich behauptet, daß das Geſetz dem Object zum Grunde liege, der behauptet zugleich, **daß das Object des**

Ge-

Geſetzes ſich ſelbſt zum Grunde diene, welches Urtheil ganz gedankenleer iſt.

§. 44. Anm. 111.

Was wir im gegenwärtigen Hauptſatz und den Anmerkungen dazu, über die Objecte der praktiſchen Vernunft, und ihr Verhältniß gegen poſitive oder negative moraliſche Nothwendigkeit geſagt haben, iſt hinreichend eine etwas ſchwerfällige Stelle im gegenwärtigen zweiten Hauptſtück zu beurtheilen; man findet ſie Seite 114 und 115. Kant raiſonnirt daſelbſt folgendermaßen:

„Da nun die Begriffe des Guten und Böſen als Folgen der Willensbeſtimmung a priori auch ein reines praktiſches Princip, mithin eine Cauſalität der reinen Vernunft voraus ſeyen; ſo beziehn ſie ſich urſprünglich nicht (etwa als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſeyn) auf Objecte, wie die reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien der theoretiſch gebrauchten Vernunft, ſie ſetzen dieſe vielmehr als gegeben voraus: ſondern ſie ſind insgeſammt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der Cauſalität, ſofern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunftvorſtellung eines Geſetzes derſelben beſteht, welches als Geſetz der Freyheit die Vernunft ſich ſelbſt giebt, und ſich dadurch a priori als praktiſch erweiſet.“

Man mag den Willen von noch ſo verſchiedenen Seiten anſehen, als man wolle, und ihn bald unter dem Vermögen denken, den Vorſtellungen entſprechende Gegen-

Gegenſtände hervorzubringen, oder ſich ſelbſt zur Bewirkung derſelben zu beſtimmen, bald unter einem Vermögen, nur das zu wählen, was die Vernunft unabhängig von Neigungen, als praktiſch nothwendig erkennt. Man mag endlich den Willen für ein Vermögen halten, der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen (Kr. p. V. Seite 29 und 105. G. M. S. 36 und 63.); ſo wird man doch unmöglich die Begriffe des Guten und Böſen für Folgen der Willensbeſtimmung halten können. Die verſchiedenen Formen, unter denen Kant in ſeinen Schriften den Willen aufſtellt, machen jede Willensbeſtimmung zu einer Folge vorhergehender Begriffe, und ſtimmen alſo hierin mit dem gemeinen uncultivirten Verſtand überein, der zufolge einer abſolut nothwendigen Regel jederzeit das Beſtimmende zuerſt ſetzt, und ſofort das Beſtimmte darauf folgen läßt. Will man aber doch noch die Begriffe vom Guten und Böſen für Folgen einer freyen Willensbeſtimmung halten, ſo hat man es alsdann nicht mit bloßen Begriffen, ſondern mit den Objecten der praktiſchen Vernunft ſelbſt zuthun, welche, da ſie das letzte in der Moralpraxi ſind, auch in ſo fern unter die Folgen einer freyen Willensbeſtimmung mit allem Rechte gezählt werden müſſen.

§. 45.

Die Moral-Typik an und vor ſich iſt zur Beurtheilung der Maximen durchaus unzulänglich (K. p. V. 119).

Dieſe Typik der reinen praktiſchen Urtheilskraft, wie ſie am angezogenen Orte genennt iſt, giebt dem Moral-

geſetz zum Typus das Naturgeſetz, und findet an der Natur der Sinnenwelt den Typus für Intelligenzen d. i. für intelligible Naturen. Die Manipulation mit dem Typo des Moralgeſetzes braucht gar keine Anleitung; denn wenn man zu wiſſen verlangt, ob dieſe oder jene Handlung moraliſch nothwendig, und folglich ihre Maxime ein praktiſches Geſetz ſey? ſo darf man ſich nur ſelbſt fragen: Ob man wohl die Handlung, wenn ſie nach einem Naturgeſetz geſchehen ſollte, auch als eine durch ſeinen Willen mögliche anſehen könne? d. i. Wir müſſen fragen, ob die Maxime dieſer oder jener zu vollziehenden Handlung, mit unſerm Willen ein allgemeines Naturgeſetz werden könne? (§. 17.) Findet ſichs nun, daß die Handlung, die wir vor haben, an dem Naturgeſetz und der Form deſſelben die Probe hält, und wir demnach wirklich wollen können, daß die Maxime jener Handlung die Allgemeinheit eines Naturgeſetzes erhalte; ſo können wir nach den Grundſätzen der Kritik ganz zuverläſſig ſchließen: die vorzunehmende Handlung ſey moraliſch nothwendig, und ihre Maxime habe wirklich die Dignität eines praktiſchen Geſetzes. Dieſes iſt alſo der Probierſtein der Typik für Handlungen und Maximen, von dem ſich zeigen läßt, daß er ſelbſt die Probe nicht halte, und alſo durchaus zur praktiſchen Beurtheilung unbrauchbar ſey. Die Gründe dieſer Behauptung ſind folgende:

Bey zum voraus angenommener Moralität irgend einer Handlung kann man freylich, oder man muß vielmehr zugleich wollen, daß dieſelbe eben ſo allgemeine

als

als irrend eine Begebenheit in der Sinnenwelt nach Naturgeſetzen, geſchehe; denn bey dieſer Vorausſetzung hat man es nicht mit einer bloßen Maxime, wohl aber mit einem Geſetz zu thun, deſſen Forderung eben ſo allgemein und nothwendig iſt, als die Forderung des Naturgeſetz in Rückſicht der Naturbegebenheiten immer ſeyn kann. Allein wenn die Moralität einer Handlung nicht als ein Datum ſondern als ein Quæſitum geſetzt wird, und alſo erſt unterſucht werden ſoll, ob die Maxime auch ein Vernunftgebot ſey, ſo kann der Schluß von dem bloßen Wollen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Handlung auf ihre Moralität, und von hieraus auf die Maxime derſelben, als eines Sittengebots ſchlechterdings durch nichts gerechtfertigt werden, er ſcheint im Grunde nichts weiter, als ein logiſcher Sprung, und kein Vernunftſchluß zu ſeyn. Und hiervon kann man ſich ſehr leicht überzeigen, wenn man nur bedenkt, daß man durch nichts genöthigt wird, bey jenen Objecten des Wollens (Allgemeinheit und Nothwendigkeit irgend einer Handlung) ſchlechterdings ſtehen zu bleiben, vielmehr der Weg zu fernern vernünftigen Fragen noch offen ſtehe, indem man doch unendlich viele Handlungen, als nach dem Naturgeſetze mit ſeinem Willen geſchehene oder zu beſtimmende wollen könne, deren Maximen nie Vernunftgebote waren, noch es auch künftig ſeyn werden. Kann demnach nicht geleugnet werden, daß viele Handlungen an dem Naturgeſetz die Probe halten, und doch eben deswegen nicht für Pflichten, noch auch ihre Maximen für praktiſche Geſetze ausgegeben werden müſſen; ſo kann man auch die Untauglichkeit der Moraltypik

zur

zur Beurtheilung der Handlungen und ihrer Maximen nicht wohl bezweifeln.

§. 46. Anm. 1.

Harpax findet z. B. einen Beutel Geld, deſſen Summe in Rückſicht ſeines Vermögens eine überaus unbeträchtliche Acceßion iſt, die doch aber in ſeinem Herzen keine ſo ſehr betäubende Revolution erregt, daß ſich ihm mitten in dem Genuß der Freude über dieſes Glück, die Frage nicht ſollte aufdringen: Ob er auch wohl dieſes Geld mit gutem Gewiſſen als ſein Eigenthum anſehen, folglich damit nach ſeinem Belieben ſchalten, und es zu ſeinem Nutzen verwenden könne? Um dieſe Frage nun zu beantworten, nimmt er ſeine Zuflucht zu der Moraltypik und unterſucht, ob er auch wohl mit ſeinem Willen ein Mitglied in derjenigen Welt ſeyn könnte, wo dieſe Maxime, die zum voraus für das Eigenthum des Gefundenen ſtimmt, als ein Naturgeſetz gölte? Er findet bald, daß er dieſes könne, denn er ſieht, daß ſeine Maxime an dem Naturgeſetz die Probe halte, und das menſchliche Geſchlecht dabey nicht untergehen, ſondern nach wie vor beſtehen würde, indem ein jeder noch immer berechtigt bleibt, ſein Eigenthum ſo zu verwahren, daß er nicht aus dem Beſitz deſſelben komme. Wenn nun Harpax bey dieſer Zuverſicht ſeine weitere Unterſuchung geſchloſſen zu ſeyn glaubt, ſo muß er nothwendig ſeine Maxime für ein Vernunftgebot, die Handlung aber worauf ſie geht, für allgemeine Pflicht halten, da doch jenes ſo wenig gegründet iſt, als dieſes.

§. 47. Anm. II.

Man begreift leicht, daß keine Maxime unter die Vernunftgebote aufgenommen werden könne, die an dem Naturgeſetz keine Probe hält; inzwiſchen aber, weil doch eine ſolche an dem Naturgeſetz angeſtellte, als ächt befundenen Probe, an und vor ſich keine Maxime zu einem Sittengeſetz erhebt, ſo folgt unwiderſprechlich: daß eine Maxime nicht deswegen aus der Zahl der Geſetze ausgeſchloſſen werde, weil ſie an dem Naturgeſetz keine Probe hält, ſondern daß vielmehr eine ſolche Probe verunglücken müſſe, weil ganz andere Vernunftgründe ſchlechterdings einer ſolchen Maxime ſchon zum voraus die Geſetzeswürde abgeſprochen haben. Es folgt ferner: daß zwar wohl eine jede Handlung, deren objective Moralität apodiktiſch iſt, eben daher als eine allgemein nothwendige, ein reelles Object des Willens werden, und alſo auch ihre Maxime nothwendig an dem Naturgeſetz die Probe halten müſſe; uns aber gleichwohl die Probe nicht berechtige, die Maxime für ein Vernunftgebot, die Handlung aber für Pflicht zu halten.

§. 48. Anm. III.

Schwerlich können demnach die Gründe, welche Natur und Naturgeſetz zum Behuf der Beurtheilung der Maximen an die Hand geben, unter die eigenthümlichen (Rationes domeſticæ et internæ) gezählt werden; ſie gehören vielmehr nur unter die ſogenannten äußern Gründe, deren Uebereinſtimmung

mit

mit jenen innern oder eigenthümlichen kein weſentlicher Charakter der Pflichten und ihrer Gebote ſeyn kann. Mit einem Worte: Jene vom Naturgeſetz entlehnte Gründe gewähren nichts **Unbedingtes**, alſo auch keine Totalität des Vernunfterkenntniſſes, wornach doch die Vernunft in ihren Fortſchritten unaufhaltſam ſtrebt, ja nothwendig darauf ausgehen muß, wenn ſie ihr Werk mit Zufriedenheit, die nur durch jene Totalität erhalten werden kann, zum Schluſſe bringen ſoll. Man wird ja ſchlechterdings durch nichts genöthgt, jederzeit nur dabey ſtehen zu bleiben, daß dieſe oder jene Handlung von der die Frage iſt, am Naturgeſetz die Probe halte oder nicht. Mit nichten; dieſer Ruhepunkt iſt gar nicht der allerletzte, über den die Vernunft nicht weiter ſollte hinaus gehen können, widrigen Falls alle Fragen: **wie es denn zugehe, daß einige Handlungen an dem Naturgeſetz die Probe halten, andere dagegen davon abweichen?** höchſt unvernünftig wären, wofür ſie jedoch gewiß ſo leichte niemand ausgeben dürfte (§. 28.).

Drittes Hauptſtück.

Von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft.

§. 49.

In wie ferne das Sittengeſetz an und vor ſich ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn könne.

Das Geſetz mit allen ſeinen Vorſchriften, ſie mögen nun Gebote oder Verbote ſeyn, wird nicht, wie irgend ein empiriſcher Gegenſtand, vermittelſt der äuſſern Sinne, dem Verſtande zum Erkenntnißſtoff und fernerer Bearbeitung aufgegeben; wir gelangen vielmehr zur Erkenntniß deſſelben durch Vernunftſchlüſſe, und in dieſer Rückſicht kann und muß es als ein Reſultat der Vernunft angeſehen werden (§. 13.). Dieſem zufolge kann nun freylich die objective Realität des Moralgeſetzes nicht ſo, wie die empiriſchen Gegenſtände der Erfahrung aufgeſtellt werden, und um darzuthun, daß etwas ein Geſetz ſey, würde man ſich ganz vergeblich auf die Sinnlichkeit berufen. Auf dieſen ſeltſamen Einfall iſt gewiß noch kein Menſch gekommen, der dem, was Moralität iſt, nachgeſonnen, und den Quellen der Vernunftgebote nachgeſpürt hat. Nicht die Sinnen, ſon-

ſondern höhere Gründe ſind es, worauf die Realität und Wirklichkeit aller praktiſchen Geſetze gegründet iſt.

Auf welchem Wege entdeckt man denn nun aber dieſe Vernunftgründe, welche die objective Realität des Sittengeſetzes bis zu einer überzeigenden Einſicht erheben, und zugleich den weſentlichen Charakter für alle Vernunftgebote feſt ſetzen? — Wir wollen uns bemühen, die Leſer auf einen ganz bekannten Umſtand aufmerkſam zu machen, der ihnen die gerade Ausſicht auf die Qvellen eröffnen kann, woraus die Gründe für alle Geſetze, alſo auch für ihre objective Realität hergenommen, und abgeleitet werden müſſen.

Es iſt von ſelbſt einleuchtend, daß ſich dasjenige Verhältniß eines vernünftigen Weſens zu irgend einem andern Gliede, womit, wenn es (das Verhältniß) aufgehoben würde, zugleich alle Begriffe von Geſetz, Pflicht, Moralität ꝛc. ſchwinden müßten, hinreichend genug dazu qvalificire, um für die einzige wahre Qvelle der Vernunftgründe gehalten zu werden, deren Einſicht allein ſchlechterdings zur Erkenntniß derjenigen Realität hinleitet, wornach eben gefragt wird. Wenn ſich nun alle Handlungen, die den Inhalt der Moralpraxis ausmachen, entweder auf die Körperwelt, oder auf die Menſchheit überhaupt, oder endlich auf die Gottheit beziehn; ſo folgt allerdings, daß jeder Menſch in einem nothwendigen Verhältniß mit dieſen drey verſchiedenen Verhältnißgliedern gedacht werden müſſe. Allein da dieſe Beziehung ſchlechterdings nicht auf Rechnung menſchlicher Willkühr geſchrieben werden

 kann;

kann; ſo ſteht es auch in keines Macht, die Grenzen der Moralpraxis zu verrücken, und dieſelben entweder weiter auszudehnen, oder wohl gar enger zuſammen zu ziehen. Wollen wir nun die Vernunftgründe für den geſammten Umfang des Moralgeſetzes, aus dieſem Verhältniß des Menſchen entwickeln; ſo ſtoßen wir ſogleich auf die Regel: Jede Maxime, die an dieſem Verhältniß die Probe hält, gehört nothwendig, und ohne alle Ausnahme, in das Moralgeſetz, und die Handlung, worauf ſie führt, iſt moraliſch und nothwendige Pflicht für uns; dagegen ſind alle übrige Maximen, die mit dieſem unwillkührlichen Verhältniß nicht beſtehen, ſondern ihm widerſprechen, ſchlechterdings keine Geſetze, folglich können auch die dadurch vorgeſchriebenen Handlungen unter die Pflichten, als materieller Inhalt der Moralpraxis, unmöglich aufgenommen werden.

Wenn bey Gelegenheit irgend einer Handlung die Frage vorkommt, warum dieſelbe unternommen werden müſſe, oder auch bereits unternommen ward, und man beruft ſich auf wahre Vernunftgründe, ſo thut man hieran ganz recht; man ehrt auf dieſe Weiſe die Vernunft, und in derſelben zugleich die Menſchheit, ja die Gottheit ſelbſt, obgleich bisweilen gänzlich unbewußt. Inzwiſchen aber, weil doch der Vernunft mit halber Ehre nicht gedient iſt, ſo ſcheints unſchicklich zu ſeyn, im gegenwärtigen Fall es nur bey ſolchen Vernunftgründen bewenden laſſen zu wollen, die nur halb befriedigen, indem die ganze Ehre, die wir der Vernunft

nunft zu erweiſen ſchuldig ſind, allein in der Totalität der Erkenntniß beruht. Geſetzt alſo, man habe ſich überzeugt, das Moralgeſetz fordere von uns, daß wir die freyen Handlungen jenem unwillkührlichen Verhältniß, in welchem wir uns gegen die Menſchheit, die Natur und die Gottheit befinden, gemäß einrichten ſollen, ſo iſt man doch noch immer berechtigt zu fragen: **wie und warum wir denn unſere freye Handlungen nach dem Geſetz einrichten ſollen?** Daß dieſe Frage niemanden über die Grenzen des Vernunftvermögens hinaus weiſe, fällt ſogleich in die Augen, wenn man nur bedenkt, daß keine Naturbegebenheit, ſo geringe ſie auch zu ſeyn ſcheint, ohne Folge ſeyn kann, und daher der gegenwärtige Zuſtand jederzeit mit dem künftigen ſchwanger gehe. Sollte dieſes wohl in dem Reiche der auf Vernunftgründe ruhenden Abſichten eine Ausnahme leiden? — Nein!

Die nächſte Abſicht der Vernunft, indem ſie uns das Sittengeſetz vorhält, iſt gewiß keine unnütze Speculation; ſie iſt vielmehr ganz auf die Moralpraxis gerichtet, und fordert uneingeſchränkten Gehorſam. Inzwiſchen iſt es denn doch erlaubt zu fragen: **Warum wir das Sittengeſetz befolgen müſſen, und warum oder in welcher Abſicht daſſelbe einen ſo ganz vollkommenen Gehorſam von uns fordere?** Und man ſieht bald, daß man dieſe Frage nicht zur Befriedigung beantworten könne, wenn man ſich nur auf Gründe berufen wollte, die über dem moraliſchen Geſetz hinaus liegen, und daß man demnach eine vollkommene Antwort (woferne eine ſolche allenfalls mög-

lich iſt) nur dieſſeits des Geſetzes ſuchen müſſe. Eben dieſe Bemerkung aber, giebt der vorliegenden Frage dieſe Form: Was erhalten wir durch die Befolgung der Moralgebote, wird unſer Zuſtand dadurch auch wohl beſſer und wünſchenswerther, als derjenige, in welchen wir durch Uebertretungen verſetzt werden? Und dieſe Frage läßt ſich übrigens vollſtändig beantworten; denn indem die Abweichung vom Sittengeſetz die traurigſten Spuren in der Seele zurücke läßt, und dieſelbe durch die empfindlichſten Gewiſſensbiſſe in eine quälende Unruhe verſetzt, die aller Furcht des Todes ſelbſt Trotz bietet, und gegen welcher die grauſamſten Martern des Körpers wie ein Schatten ſchwinden, ſo verſetzt uns dagegen das Bewußtſeyn nach Möglichkeit erfüllter Pflichten, in einen Zuſtand, wo unzerſtörbare Seelenruhe herrſcht, wo ſich eine Freude über unſer ganzes Herz ergießt, die nur empfunden, aber nicht ausgeſprochen werden kann, und die jeden moraliſchgeſinnten Menſchen berechtigt, der Weltfreude, ſollte ſie auch eine mehr als königliche ſeyn, mit vollkommener Ueberzeugung zuzurufen: Auch du biſt eitel.

So wie alſo das Geſetz nichts gebietet oder verbietet, um nur zu gebieten und zu verbieten, eben ſo verpflichtet es auch ſeine Verehrer nicht, ihm zu gehorchen, um nur zu gehorchen; und weil es an die Erfüllung der Pflichten ein ſo überſchwenglich großes Gut unzertrennlich geknüpft hat, ſo kann die Vernunft unmöglich von uns fordern, in Abſicht auf den moraliſchen Gehorſam auf keine Belohnung zu ſehen. Wenn aber der Wille ſeiner weſentlichen

lichen Beſchaffenheit nach, nur durch das vorhergehende Bewußtſeyn irgend eines gewiſſen Guts erweckt, und zum wirklichen Wollen beſtimmt werden kann (§. 4.); ſo wird das Sittengeſetz ſchlechterdings nur dadurch ein Beſtimmungsgrund des Willens, daß es uns auf die ſeligen Folgen aufmerkſam macht, deren einzige und nothwendige Bedingung der moraliſche Gehorſam iſt. Nur dieſe Folgen ſind der Canal, wodurch der Einfluß des Sittengeſetzes auf unſern Willen möglich und zugleich verſtändlich wird; wenn man dagegen auf dieſe Folgen nicht Rückſicht nimmt, und doch noch das Geſetz zum alleinigen Beſtimmungsgrund des Willens macht; ſo fällt alle Erklärbarkeit des Einfluſſes (er iſt ſchon unmöglich gemacht worden) auf den Willen weg, und man muß das Urtheil des Herrn Profeſſor Kants: daß es für die menſchliche Vernunft ein unauflösliches Problem ſey, erklären zu wollen, wie ein Geſetz für ſich, und unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn könne, (Kr. pr. V. 128.) nur in ſo ferne gelten laſſen, als daſſelbe dem Begriff des Geſetzes anpaſſend gemacht werden kann. Wenn man nämlich in den Gedanken davon abſtrahirt, daß das Geſetz heilſam und gut ſey; ſo muß der Einfluß deſſelben auf den Willen eine ewig unauflösliche Aufgabe bleiben, weil es ſchon ungereimt iſt, die Möglichkeit eines unmöglichen Factums zeigen zu wollen. Bringt man aber den Begriff des Heilſamen zugleich in den Begriff des Geſetzes, ſo wird allerdings der Einfluß deſſelben auf die Willensbeſtimmung verſtändlich genug, denn nun iſt derſelbe eine auf Erfahrung gegründete

Thatſache, deren innere Möglichkeit zwar wohl noch ein für die Vernunft unauflösliches Problem abgiebt, welches aber in moraliſchen Unterſuchungen von gar keiner Erheblichkeit ſeyn kann, wie es denn auch in theoretiſcher Abſicht wenig oder nichts auf ſich hat. In ſolchen Fällen, wie der gegenwärtige iſt, macht warlich die Wirklichkeit eines Dinges (wie Kant ausdrücklich behauptet), jede Frage über die Möglichkeit deſſelben ſehr entbehrlich.

§. 50.

Der Einfluß des Sittengeſetzes auf Willensbeſtimmung erhält den größten Grad der Kraft nur alsdann, wenn es aus ſeiner allerletzten Qvelle abgeleitet wird.

Das Sittengeſetz kann und muß nur aus einer doppelten Qvelle abgeleitet werden; diejenige die uns am nächſten liegt, iſt keine andere, als die Vernunft ſelbſt; die entfernteſte dagegen findet ſich nirgends, als in Gott, deſſen Weisheit und Heiligkeit keinen Anfang des Daſeyns moraliſcher Wahrheiten kennt. Nun ſind aber Gottheit und Menſchenvernunft ſo gar ungleichartige Dinge, daß, wenn ja das Sittengeſetz aus ihnen abgeleitet werden ſoll und muß, ſie doch unmöglich einerley Antheil an demſelben haben können. Die Sache iſt auch in der That nicht anders; denn da die Vernunft ein Erkenntnißvermögen iſt, ſo hat ſie wohl Cauſalität für Kenntniß des Geſetzes, aber nicht für die Wirklichkeit deſſelben. Das Geſetz exiſtirt daher nicht darum, weil die Vernunft es erkennt, ſondern dieſe würde jenes nie erkannt haben, wenn

es

es nicht ſchon vor allem Erkennen da geweſen wäre. Hat aber die Vernunft für das abſolute Daſeyn des Sittengeſetzes keine Cauſalität, ſo iſt entweder eine ſolche Cauſalität an und für ſich nichts, oder ſie muß in Gott anzutreffen ſeyn, deſſen Verſtand (Allwiſſenheit) die alleinige Quelle alles deſſen iſt, was in und außer der Welt Wahrheit heißt. Jenes in offenbar ungeräumt, und man muß daher die Cauſalität für das Daſeyn des Geſetzes (wenn es uns um Totalität zu thun iſt), nothwendig in Gott ſetzen.

So ſcharf ſind die Grenzen der verſchiedenen Antheile der Vernunft und der Gottheit an dem Geſetz abgeſchnitten. Wir leiten das Geſetz aus der Vernunft ab, wenn wir aus Vernunftgründen (§. 35.) erkennen, daß es nothwendig für uns da ſey, und uns ſchlechterdings unnachlaßliche Pflichten auflege; im Gegentheil leiten wir es von der Gottheit ab, wenn wir die Heiligkeit des göttlichen Willens als geſetzgebend, und das höchſte Weſen als unſern oberſten Geſetzgeber betrachten. Man ſieht hieraus, daß die Vernunft eigentlich das Principium cognoſcende, aber kein Principium nomotheticum abſolute primum ſey, noch auch ſeyn könne, und man daher die gewöhnlichen Redensarten: Die Vernunft iſt geſetzgebend, ſie iſt die Geſetzgeberin u. ſ. w. mit mehrem Rechte in die praktiſche Redekunſt verweiſen, als in die praktiſche Philoſophie aufnehmen müſſe, wo es auf überzeugende Gründe ankommt, die aus keiner Perſonification füglich gezogen werden können. Das Anſehen und die Auctorität der ſogenannten geſetzgebenden Vernunft ſey

übri-

übrigens auch noch ſo groß, ſo iſt doch die Auctorität Gottes des oberſten Geſetzgebers mit jener über die ſie unendlich hoch erhaben iſt, ſchlechterdings in keine Vergleichung zu bringen, und wenn der Grad des Einfluſſes der Geſetze auf den Willen jederzeit nach der Auctorität des Urhebers deſſelben beurtheilt werden muß; ſo muß er an und vor ſich ſchwächer ſeyn, wenn das Geſetz blos unter der Geſtalt eines Vernunftprodukts, als wenn es unter dem Charakter des Produkts der unendlichen Vernunft den Willen beſtimmt.

§. 51. Anm. 1.

In wie ferne das Geſetz den Willen beſtimmt, oder auch beſtimmen ſoll, in ſo ferne muß uns auch die Vernunft daſſelbe als achtungswürdig darſtellen, indem ein Geſetz, welches in unſern Augen wenig oder wohl gar keine Achtung hat, zur Willensbeſtimmung, der Moralpraxi gemäß, durchaus untauglich iſt, und man muß demnach die Achtung fürs moraliſche Geſetz für eine nothwendige Bedingung zum Einfluß deſſelben auf wirkliche Willensthätigkeit halten. Weil ſich jedoch dieſe Achtung auf die Würde und Autorität des Geſetzgebers gründet, ſo erreicht ſie ihren höchſten Grad nur alsdann, wenn das Geſetz als ein Produkt der höchſten Vernunft an den Willen gelegt wird. An die Achtung des Geſetzes iſt das moraliſche Intereſſe deſſelben nothwendig geknüpft (K. p. V. 141.). Es entſpringt aber aus der Vorſtellung der überwichtigen Folgen, deren Bedingung auf dem moraliſchen Gehorſam allein beruht. Weil jedoch die Achtung

fürs

fürs Geſetz aus der Würde und Autorität des Geſetzgebers entſpringt; ſo darf man auch dieſe verſchiedenen moraliſchen Qvalitäten nicht mit einerley Namen belegen, wie es ſich Kant erlaubt hat (Kr. p. V. 144.) und wodurch nur die Begriffe aus ihrer natürlichen Stelle verrückt werden, welches jederzeit auf eine logiſche Verwirrung hinaus läuft.

§. 52. Anm. 11.

Aus allem dieſen kann nun jeder unpartheyiſche Leſer ſehr leichte urtheilen: ob das moraliſche Geſetz nur darum für uns Gültigkeit habe, weil es intereſſirt, oder ob es intereſſire, weil es gültig iſt (G. M. S. 123.)? Und was die Erklärung der Hochachtung fürs Geſetz anbelangt, die ein Bewußtſeyn einer freyen Unterwerfung des Willens unter das Geſetz verbunden mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen durch eigene Vernunft angethan wird, ſeyn ſoll, ſo iſt ſie ungleich dunkler, als der Begriff, der dadurch erklärt werden ſoll; und überdieß iſt es weit ſchicklicher, die freye Unterwerfung unter das Geſetz für eine natürliche Folge der Achtung des Geſetzes, als ſelbſt für dieſe Achtung zu halten. Wem inzwiſchen dieſe Erklärung unbrauchbar zu ſeyn ſcheint, der muß wiſſen, daß Kant recht freygebig für ihn geſorgt habe; denn er giebt noch folgende zwey Erklärungen, die er unſerer freyen Wahl überläßt, und wovon die erſte ſagt: Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durchs Geſetz und das Bewußtſeyn derſelben iſt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung

des Geſetzes aufs Subject und nicht als Urſache deſſelben angeſehen wird. Nach der zweyten aber iſt Achtung eigentlich nichts anders, als die Vorſtellung eines Werths, der unſerer Selbſtliebe Abbruch thut (G. M. S. 16.). Sollte aber keine dieſer Erklärungen oder Erörterungen das Glück haben, ſich durch ihre logiſche Bildung Beyfall zu verſchaffen, ſo ſieht man ſich genöthigt, entweder den Begriff unter einer andern Form aufzuſtellen, oder ihn wohl gar als einen einfachen ſchlechtweg unerklärt zu laſſen, und ſo zu gebrauchen. Wenn übrigens in der letztern Stelle geſagt wird, daß der Gegenſtand der Achtung **lediglich** das Geſetz ſey, ſo contraſtirt dieſe Ausſage mit jener, welcher zufolge (K. p. V. 135.) Achtung **jederzeit nur** auf Perſonen geht, aber **niemals auf Sachen**, ſo ſtark, daß faſt alle Bemühung, dieſe beiden Urtheile unter eine logiſche Einheit zu bringen, verlohren zu ſeyn ſcheint. Noch mehr, wenn (wie Kant behauptet, K. p. V. 144.) Achtung für Perſonen nur auf dem Bewußtſeyn einer Pflicht beruht, die uns ein Beyſpiel vorhält, — worauf wird die Achtung gegründet werden, die wir Gott ſchuldig ſind, indem ihm ja als Oberhaupt im Reich der Zwecke das Prädicat: **Pflicht** ſchlechterdings widerſpricht (G. M. S. 76.)?

§. 53. Anm. 111.

Nimmt man an, daß der Begriff von Gott nichts weiter als eine bloße Erdichtung ſey, und man die Vorausſetzung der Exiſtenz eines ſolchen Urweſens außer der Welt ſchlechterdings mit nichts rechtfertigen könne

(K. r.

(K. r. V. 608, 2 und 619, 3.); ſo käme man gewiß auf die Gedanken, daß man uns nur zum beſten habe, wenn man uns ſagt: Der Einfluß der Vernunftgebote auf den Willen werde überaus erleichtert, gefördert und geſtärkt, wenn man ſich dieſelben zugleich als Gebote eines **blos erdichteten** allerhöchſten Geſetzgebers vorſtellt. Iſt dieſes Vorgeben nicht eben ſo lächerlich, oder vielmehr noch lächer, als der fabelhafte Vorfall mit der Heuſchrecke, die in der Abſicht vom ſchwer beladenen Heuwagen herabſpringt, damit ihn die vorgeſpannten Pferde deſto beqvemer aus dem Moraſt heraus ziehen könnten? — Und was ſollen denn endlich noch **göttliche Gebote** ſagen, und zu bedeuten haben, wenn die Idee ihres Geſetzgebers als des höchſten Urhebers nichts weiter iſt, als die Natur der Dinge der Welt? (K. r. V. 729, 1.). Gewiß, wenn Schwärmerey, wie Kant ſagt, eine nach Grundſätzung unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, ſo ſcheints faſt zweifelhaft zu ſeyn, ob man ihn wohl mit gutem Grunde auch davon frey ſprechen könne; denn, indem uns dieſer in der That achtungswürdige Mann belehrt: daß Liebe zu Gott, **als Neigung**, d. i. pathologiſche Liebe, unmöglich ſey, weil er kein Gegenſtand der Sinne iſt, und daß daher **ihn lieben**, ſo viel heiße, als ſeine Gebote gerne thun (K. p. V. 148.); ſo muß er, wenn das, was er hier vorträgt, im Ernſt geſagt ſeyn ſoll, Gott, als ein an und für ſich, und nicht in der Idee allein exiſtirendes höchſtes Weſen denken, folglich es auch ſeinen Leſern als ein ſolches darſtellen.

Aber

Aber wer ſieht nicht, daß er nun auf die Art die von ihm ſelbſt gezogenen Grenzen der Vernunft überſchreitet, und gänzlich vergeſſen hat, daß eine Vorausſetzung der Exiſtenz eines Weſens außer der Welt, welches doch nur ein bloßes Gedankending iſt (K. r. V. 594.) mit nichts gerechtfertigt werden könne.

Viertes Hauptſtück.

Von der Dialektik und Antinomie der reinen praktiſchen Vernunft, wie auch dem höchſten Gute.

§. 54.

Die Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute, ſo wie Kant die Ingredienzen deſſelben angiebt, iſt nicht gut ausgefallen.

Dieſer Begriff vom höchſten Gut, als Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunſt, ſoll aus Sittlichkeit (Tugend) und Glückſeligkeit beſtehen, welche beide als Elemente den Inhalt deſſelben genau angeben ſollen, und zwar ſo, daß Moralität die erſte und nothwendige Bedingung für das höchſte Gut ſey, ohne welche die Möglichkeit deſſelben nicht beſtehen könne (K. p. V. 198 und 214.).

Was den ſchwankenden Begriff der Glückſeligkeit anbelangt, ſo ſetzt Kant dieſelbe in die Befriedigung aller Neigungen, ſowohl der Mannigfaltigkeit, als dem Grade und der Dauer derſelben nach (K. r. V. 834, 2.). Dieſe Neigungen haben nun keinen andern Urſprung, als die Sinnlichkeit; daher er ſich denn auch berech-

tigt zu ſeyn glaubt, unter empiriſchen Bewegungsgrün=
den die Glückſeligkeit mit zu begreifen (K. r. V. 835, 1.).
Moralität demnach und vollſtändige Befriedigung
aller Neigungen, ſind nach der Kritik die einzigen wah=
ren Elemente des höchſten Guts, aber doch hören
dieſe Neigungen auch als Elemente deſſelben in ihrer
Befriedigung gar nicht auf das zu ſeyn, was ſie ſind,
und wechſeln nicht nur, ſondern wachſen ſogar mit je=
der Begünſtigung, die man ihnen wiederfahren läßt,
und laſſen jederzeit eine noch größere Lücke zurück, als
man glaubte ausgefüllt zu haben; — ſie ſind daher
einem vernünftigen Weſen läſtig, und da wir ſie doch
nicht ablegen können, ſo entſpringt ſelbſt hieraus der
kränkende Wunſch, ihrer entledigt zu ſeyn. — Mit
einem Worte! Neigung iſt blind und knechtiſch, ſie
mag übrigens gutartig ſeyn oder nicht, und die Ver=
nunft muß, wo es auf Sittlichkeit ankommt, nicht
blos den Vormund derſelben vorſtellen, ſondern ohne
auf ſie Rückſicht zu nehmen, als reine praktiſche Ver=
nunft ihr eigenes Intereſſe ganz allein beſorgen (K. p.
V. 212.).

Daß man nun mit dieſer Beſtimmung des Begriffs
vom höchſten Gute, ſehr wichtige Gründe habe, nicht
zufrieden zu ſeyn, kann ſchon aus dem, was von den
Ingredienzen deſſelben (Moralität und Glückſeligkeit)
aus der Kritik angebracht worden iſt, ſo ziemlich be=
merkt werden. Denn zuförderſt, wie ſchickt ſich wohl
der Begriff von einer Bedingung zum höchſten Gute,
wenn ſie zugleich auch ein Element und weſentlicher
Theil deſſelben ſeyn ſoll? Nichts kann eine Bedingung
von Etwas ſeyn, wenn es mit ihm zum Theil identiſch

und

und ein Element deſſelben iſt, und wenn demnach nach der Bedingung irgend einer Sache gefragt wird, ſo fragt man nicht, was denn der Inhalt derſelben ſey, oder aus welchen Elementen ſie beſtehe? So werden z. B. im gegenwärtigen Fall die Elemente des höchſten Guts als bekannt angenommen, und vorausgeſetzt, indem man die Bedingung deſſelben, d. i. die Bedingung zur objectiven Verbindung der Sittlichkeit mit proportionirter Glückſeligkeit anzeigen ſoll. Wer alſo die Frage von der obern Bedingung des höchſten Guts damit auflöſt, daß er die Sittlichkeit dazu macht, der giebt eine ſehr unbefriedigende und unſchickliche Antwort, die den andern, der damit zufrieden iſt, zwar wohl berückt, aber darüber nicht belehrt, was er doch zu wiſſen verlangt *). Hieraus ergiebt ſich, daß Moralität den einzigen und ſicherſten Weg zum höchſten Gute zu gelangen bezeichne, woferne ſie nur die oberſte Bedingung deſſelben ausmacht, woran doch nicht gezweifelt werden kann, und daß man ſie daher gar nicht unter die Elemente deſſen verſetzen dürfe, was wir unter ihrer Begleitung, auf dem

*) Man kann ſich das Unbefriedigende dieſer Antwort ziemlich anſchaulich machen, wenn man ſich das höchſte Gut durch S die Elementen deſſelben aber durch M und F vorſtellt; denn nun drückt die logiſche Gleichung $S = M + F$ die kantiſche Erklärung des höchſten Guts aus. Nach der Bedingung von S fragen, heißt nun nichts anders, als die Bedingung von $M + F$ wiſſen wollen, und es wäre lächerlich, wenn man das Element M zur Bedingung von $M + F$ angeben wollte.

von ihr vorgeſchriebenen Weg ſuchen, und auch wohl erhalten.

In Rückſicht auf die Glückſeligkeit, als das zweyte vorgebliche Element des höchſten Guts hat man hinlängliche Gründe, eben ſo zu urtheilen, wie von der Sittlichkeit; ſo wenig dieſe ein Element iſt, eben ſo wenig und vielleicht noch weniger kann die Glückſeligkeit nach kantiſcher Erklärung, für ein weſentliches Stück des höchſten Guts genommen und gehalten werden. Und dieſes Urtheil wird durch folgende Bemerkungen ganz unwiderſprechlich beſtätigt.

Der Begriff von Glückſeligkeit ſey auch noch ſo ſchwankend, ſo kommt doch darin alle Welt überein, daß man ohne den Beſitz und Genuß irgend eines Guts überhaupt, ſich nicht den mindeſten Begriff von Glückſeligkeit machen könne. Die Wahrheit dieſer Behauptung iſt ſo ſehr auszeichnend und auffallend, daß man dieſen Satz mit allem Recht unter die moraliſchen Poſtulate zählen kann. Wenn dieſes ſeine zuverläſſige Richtigkeit hat, ſo iſt man berechtigt, den Beſitz und Genuß eines Guts überhaupt, als die einzige und nächſte Quelle deſſen anzugeben, was alle Welt unter dem Namen: Glückſeligkeit ſich vorſtellt, auch kann derjenige nicht getadelt werden, der darunter denjenigen Zuſtand verſtanden wiſſen will, in welchen man durch den Beſitz und Genuß eines Guts, es ſey von welcher Art es wolle, verſetzt wird, woraus denn endlich gefolgert werden muß, daß die verſchiedenen Arten der Glückſeligkeit ganz auf der Verſchiedenheit der Güter nothwendig beruhen, und daher

auch niemand befugt ſey, den Begriff der Glückſeligkeit überhaupt, durch eine gewiſſe Art Güter (empiriſcher z. B.) zu beſchränken. Inzwiſchen wird der Werth und die Größe aller Güter, die irgend eine Beziehung auf unſere Angelegenheiten und Intereſſe haben, aus den Folgen billig beurtheilt, die mit dem Beſitz oder vielmehr Genuß unzertrennlich verbunden ſind, und beſonders in der Seele ihre Kraft äußern. Es iſt nämlich vermöge der weſentlichen Einrichtung, und Beſchaffenheit unſers Gemüths, an den Genuß eines geſuchten und erhaltenen Guts, eine gewiſſe Beruhigung als Folge geknüpft, die ſich ſogar im ganzen Thierreich, wo nur Leben und Odem anzutreffen iſt, durch ſichere Kennzeichen zuverläſſig genug zu erkennen giebt.

Man kann diſen Seelenzuſtand der innern Ruhe und Stille, den Zuſtand des phyſologiſchen Gleichgewichts nennen. Gewiß läßt ſich dieſes ſo ſanfte Phänomen leichter empfinden als beſchreiben, und derjenige hat es in der ſo wichtigen und höchſtnothwendigen Selbſtkenntniß warlich nicht ſehr weit gebracht, beſſer, noch keine Anſtalt dazu gemacht, den eigene Erfahrung noch nicht belehrt hat, was Geiſtesruhe und Stille ſagen wolle; vielleicht kann man aber auch mit gutem Grunde behaupten, daß der Zuſtand einer mit jedem Augenblick im Innerſten abwechſelnden Ebbe und Fluth, jenen Zuſtand faſt immer unmöglich mache, oder doch wenigſtens die Bemerkung deſſelben gar ſehr erſchwere. Dem ſey inzwiſchen wie ihm wolle; ſo iſt es doch bey alle dem gar ſehr begreiflich, daß die Beſchaffenheit der mit dem Genuß irgend eines Guts, im Gemüth verknüpften

Ruhe, einen untrüglichen Maaßſtab für die Größe und Wichtigkeit deſſelben ſelbſt an die Hand gebe. Wenn das Bewußtſeyn eines uns zugehörigen Guts mit der innern Ruhe und Zufriedenheit parallel geht; ſo hat daſſelbe offenbar mehr Wirkung und Cauſalität, als in dem Fall, wo mit fortdauerndem Bewußtſeyn der Einfluß auf das Gemüth nach und nach abnimmt, die vorige Zufriedenheit eben ſo ſchwindet, und in den Zuſtand der Gleichgültigkeit, auch wohl endlich des Ekels übergeht. Noch größer aber und wichtiger muß das Gut ſeyn, wenn die Zufriedenheit aus dem Bewußtſeyn des Beſitzes deſſelben mit jedem Gedanken daran wächſt, und immer mehr Feſtigkeit erhält. Man kann aber doch auch in dieſem Fall nicht ſagen, daß ein Gut dieſer Art das allerwichtigſte und allerletzte ſey, um deſſen Beſitz wir uns, dem Sittengeſetz ein Genüge zu leiſten, bewerben müßten; denn, woferne der Beſitz eines ſolchen Guts nur von Umſtänden, die immer zufällig zuſammen ſtoßen, und daher nicht in unſerer Gewalt ſind, abhängt; ſo erwächſt aus dieſer Abhängigkeit zugleich wider unſern Willen der Gedanke an die Eitelkeit, Hinfälligkeit und Nichtigkeit des Guts ſelbſt, welcher unſere Ruhe nicht nur ſtört, ſondern bisweilen in die unerträglichſte Unruhe verſetzt.

Dieſe Betrachtungen leiten nun ohne alle Umſchweife auf die weſentlichen Kennzeichen des ſogenannten höchſten Guts; ein Gut, aus deſſen Beſitz derjenige, dem es zu Theil wird, durch keine Zeitumſtände vertrieben werden kann, welches überdieß eine vollſtändige Befriedigung (unzerſtörbare Ruhe) gewährt, die nichts

nichts weiter zu wünſchen übrig läßt, und daher alle andere Neigungen und ihre Erfüllung dagegen für nichts hält, verdient allein dieſen ſchönen Namen. Wenn nun aber die Glückſeligkeit nach praktiſchen Begriffen, wie aus den oben angeführten Stellen erhellet, nur auf der Befriedigung empiriſcher Neigungen beruht; folglich es auch nur mit höchſt vergänglichen Gütern, deren Beſitz keine unzerſtörbare Ruhe verſchaffen kann, zu thun hat; wie ſollte es möglich ſeyn, eine ſolche Glückſeligkeit für einen nothwendigen Theil des höchſten Guts auszugeben? Wenn aber auch Moralität zwar wohl die alleinige unnachlaßliche Bedingung, aber nicht ein Element deſſelben iſt; — kann man auch wohl noch zweifeln, daß die kantiſche Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut verunglückt ſey?

§. 55.

Grund der Antinomie der praktiſchen Venunft, und ihre Auflöſung (K. p. V. 204.).

Die Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit iſt a priori nothwendig, aber ja nicht analytiſch, indem ſonſt die Bewerbung um Moralität und das Beſtreben nach Glückſeligkeit vollkommen identiſche Handlungen wären, wodurch aber der ſpeciſiſche Unterſchied dieſer ſo nothwendigen Elemente des höchſten Guts ſchlechterdings weg fallen würde; daher denn auch Kant ganz zuverſichtlich folgert, jene a priori nothwendige Verbindung müſſe ſynthetiſch (wie die Verknüpfung zwiſchen Urſache und Wirkung) ſeyn. „Es muß demnach, heißt es ferner, entweder das Verlangen nach

Glückſeligkeit als eine Bewegurſache zur Tugend und Moralität angeſehen werden, oder dieſe muß die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn. Jenes findet nicht Statt, weil die von der Glückſeligkeit hergenommenen Beſtimmungsgründe nicht moraliſch ſind, und daher auch keine Sittlichkeit gründen können; dieſes aber iſt auch nicht möglich, denn die pünktlichſte Beobachtung des moraliſchen Geſetzes knüpft gar nicht die Glückſeligkeit als eine nothwendige Folge an die Moralität als Urſache. Inzwiſchen iſt denn doch das höchſte Gut ein a priori nothwendiges, und mit dem moraliſchen Geſetz unauflöslich verbundenes Object unſers Willens, dergeſtalt, daß die Unmöglichkeit des erſtern zugleich die Nichtigkeit und den Ungrund des zweyten überzeigend genug an den Tag legt. **Iſt nun** (fährt Kant weiter fort) **das höchſte Gut nach praktiſchen Regeln unmöglich, ſo muß auch das moraliſche Geſetz, welches uns verpflichtet, daſſelbe zu befördern, phantaſtiſch, auf leere eingebildete Zwecke gerichtet, folglich auch an ſich falſch ſeyn.**" — Dieſes iſt nun ſogenannte Antinomie oder Spiegelfechterey der Vernunft in praktiſchen Felde, wo es ihr, (wenn man ſie vorher gewaltſam auf Abwege gezerrt hat,) nicht beſſer ergeht, als auf dem theoretiſchen. Inzwiſchen darf niemand hier den Muth verlieren, denn Kant verſteht die Kunſt, ſeine Leſer eben ſo leicht aus dem Grubengewirre heraus, als wenn es ihm beliebt, hinein zu führen. — Und wie hebt er denn nun dieſe Antinomie? Das wollen wir gleich ſehen.

„Der

„Der eſte Satz, ſagt er, daß nämlich das Beſtreben nach Glückſeligkeit, Tugend und Moralität bewirke, iſt ſchlechterdings falſch; nicht aber der zweyte, daß Moralität nothwendig Glückſeligkeit hervorbringe. Dieſer iſt vielmehr nur bedingter Weiſe falſch, nämlich in ſo ferne ſie nur als die Form der Cauſalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, d. i. in wie ferne man das Daſeyn in derſelben für die einzige Art der Exiſtenz eines vernünftigen Weſens hält. Da ich aber nicht nur berechtigt bin, mein Daſeyn zugleich als Noumen in einer Verſtandeswelt zu denken, ſondern auch am moraliſchen Geſetz einen rein intellectuellen Beſtimmungsgrund meiner Cauſalität (in der Sinnenwelt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Moralität einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelſt eines intellectuellen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang als Urſache, mit der Glückſeligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinnenwelt iſt, niemals anders als nur zufällig Statt finden, und alſo zum höchſten Gute nicht zulangen kann.“

Man bemerkt bald, daß dieſe aufgeſtellte praktiſche Antinomie im Grunde nichts anders, als ein täuſchendes Blendwerk ſey, — eine ganz nichtige Antinomie, an deren Auflöſung alle Mühe vergeblich angewandt wird, wobey die Begriffe, deren Vereinigung geſucht wird, ſich immer mehr von einander entfernen, und eben dadurch die aufgegebene Frage mehr verwickeln als auflöſen. Die ganze Antinomie, ſo wie ſie da ſteht,

legt einen ganz willkührlichen, und überdieß noch grundfalſchen Begriff vom höchſten Gute zum Grunde, und kann daher nur ſo lange täuſchen, als man die kantiſche Glückſeligkeit (Befriedigung empiriſcher Neigungen) ein Element des höchſten Guts ſeyn läßt. Ich glaube aber, aus kantiſchen Begriffen deutlich genug gezeigt zu haben, daß man hierzu nicht nur nicht berechtigt ſey, ſondern daß durch ein ſolches Verfahren ſogar der Begriff vom höchſten Gute ſchlechterdings vernichtet werde, und alſo wegfalle, da er doch feſt geſetzt werden ſollte (§. 54.). Ich will, um nicht bereits geſagte Dinge zu wiederholen, hiebey nur noch eine Anmerkung machen, die unwiderſprechlich darthun wird, daß ſogar nach kritiſchen Grundſätzen, der mehr erwähnte Begriff, deſſen Beſtimmung Kant in die Verbindung der Moralität mit Glückſeligkeit ſetzt, ganz anders geformt ſeyn müſſe.

Wenn nämlich die Vernunft, es ſey im theoretiſchen Felde, oder aber im praktiſchen ihr Werk treibt; ſo vollendet ſie dieſelbe nicht eher, als bis ſie das **Unbedingte**, d. i. entweder theoretiſche, oder praktiſche Totalität, die ihr Werk allein krönt, erreicht hat. Iſt nun aber unbedingte Totalität der praktiſchen Vernunft nur im höchſten Gut zu finden (Kr. p. V. 194.); ſo kann warlich auch die Befriedigung, die daſſelbe verſchafft, ohne Totalität auch nicht einmal gedacht werden, und die damit verknüpfte Seelenruhe hat den höchſten Grad, deſſen ſie fähig iſt, wirklich erreicht. Da nun die Glückſeligkeit nur ſolche Güter gewährt, deren wirklicher Beſitz zu einer totalen Befriedigung ſich ganz und gar nicht ſchickt, indem totale Befriedigung empiriſcher

Nei-

Neigungen ein Widerſpruch iſt (K. p. V. 212.); ſo folgt unwiderſprechlich, daß es ſelbſt Kants eigene Grundbegriffe nicht geſtatten, die Glückſeligkeit zu einem weſentlichen Theil des höchſten Guts zu machen.

Allein, wenn gleich die Antinomie vollkommen gegründet, alſo die kantiſche Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute, ganz fehlerfrey, wahr und richtig wäre, ſo iſt doch die gegebene Aufhebung derſelben äuſſerſt unzulänglich und unbefriedigend; denn, wenn man gleich Moralität für etwas mehrers als für Cauſalität in der Sinnenwelt, folglich ſein Daſeyn in derſelben nicht für die einzige Art ſeiner Exiſtenz hält, und ſich daher als Noumen in die Verſtandeswelt verſetzt, ſo gelangt man dadurch doch nicht zur Einſicht in die nothwendige Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit, als ihrer unausbleiblichen Folge. Hier ſind die Gründe für die Richtigkeit dieſer Behauptung:

1) Dadurch, daß wir unſere Exiſtenz in der Sinnenwelt nicht für die einzige Art unſers Daſeyns halten, ſondern uns vielmehr als Noumene unter die Einwohner der intelligibilen Welt verſetzen, dadurch ſage ich, werden wir doch nicht Herren der Natur (K. p. V. 224.), die der Moralität proportionirte Glückſeligkeit iſt alſo nicht in unſerer Gewalt, und daher fällt auf dieſer Seite die Einſicht in jene **nothwendig ſeyn ſollende Verbindung** von ſelbſt weg (K. p. V. 215). In dieſer Rückſicht ſah ſich denn auch Kant genöthigt, ſeine Zuflucht zu einem intelligibilen Urheber der Natur zu nehmen. Daß aber auch hierdurch nichts ausgerichtet ſey, läßt ſich leichte zeigen. Denn

2) Ohne

2) Ohne vorher zu fragen, warum hier Kant einen ſolchen Urheber, deſſen Exiſtenz nur Erdichtung, er ſelbſt aber ein bloßes Gedankending iſt, voraus ſetzt (K. r. V. 594, 1. 608, 1.), da doch die Vorausſetzung einer Exiſtenz in der intelligibilen Welt durch nichts gerechtfertigt werden kann (K. r. V. 619, 1.) wiewohl nichts deſtoweniger die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind geſchlagen werden darf (K. r. V. 614, 2.); ſo können wir doch gar nicht mit Gewißheit wiſſen, ob dieſer intelligibile Urheber der Natur (er ſey nun Gott, oder gar ein lebendiger Gott, wie die delicate kantiſche Kritik lehrt) Glückſeligkeit als eine nothwendige Folge der Moralität ihren Verehrern zu Theil werden laſſe? Wiſſen können wir dieſes nicht, indem uns die tägliche Erfahrung vielmehr vom Gegentheil durch ſehr auffallende Beyſpiele gar ſehr nachdrücklich belehrt. Noch hat Lazarus viele Brüder in der Welt, die an der Schwelle nichtswürdiger, liebloſer Schlemmer hülflos, öfters wohl auch ganz vergebens ihre Hände gegen ſie ausſtrecken, und am Ende doch nur durch Hundezungen geleckt, erquickt und befriedigt werden. Ich weiß nicht, ob auch wohl eine ſolche praktiſche Anomolie für eine ſynthetiſche nothwendige Verknüpfung zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit ſo gar vortheilhaft ausfallen dürfte?

3) Geſetzt endlich, es fehle wirklich nicht an Beyſpielen wohlgeſitteter untadelhafter Menſchen, die dem Glücke im Schooße ſitzen, mit ihrer ganzen Exiſtenz zufrieden ſind (K. p. V. 224.), und denen daher alles in der Welt nach Wunſche geht; ſo ſind doch Beyſpiele

dieſer

dieſer Art für eine nothwendige Folge der Glückſeligkeit aus ſittlichen Geſinnungen, als Vernunftreſultat ſelbſt nach kritiſchen Grundſätzen viel zu wenig; denn woferne Sittlichkeit in Bezug auf das höchſte Gut Cauſalität hätte, ſo dürfte gewiß ſo mancher rechtſchaffene Verehrer der Geſetze weder lange, geſchweige denn gar vergeblich auf die Befriedigung ſeiner gerechten Wünſche warten, und der niederträchtige Uebertreter fände keine Gelegenheit, ſich ſeines blühenden Zuſtandes zu erfreuen, oder wohl gar zu rühmen. Wenn man alſo gleich mit gutem Grunde, die Austheilung der Glückſeligkeit unter die Menſchen jenem intelligibeln Urheber, den Kant angiebt, überträgt; ſo muß man doch zugleich auch eingeſtehn, daß er bey der Verwaltung ſeines Amts, ſich entweder gar nicht, wenigſtens nicht immer nach dem Moralitäts- ſondern nach einem ganz andern Maaße richten müſſe *).

*) Wenn Kant in der oben angeführten Stelle ſagt, daß wir nicht Herren, nicht Urſache der Natur ſind, da er doch in der Kritik der reinen Vernunft den Menſchen als Geſetzgeber derſelben aufſtellt, und ihn durch geſchicktes Manövriren mit den Kategorien und Grundſätzen die Natur möglich machen läßt; ſo erhellet hieraus zur Genüge, daß Kant durch: Natur nicht immer den Inbegriff der Erſcheinungen in der Sinnenwelt, ſondern auch jenen der Noumene verſtanden wiſſen wolle. Gott einen Schöpfer der Erſcheinungen nennen zu wollen, iſt ja ungeräumt (K. p. V. 183.).

Fünf-

Fünftes Hauptſtück.

Von den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft.

§. 56.

Berichtigung verſchiedener Behauptungen, die ihren Urſprung aus dem angenommenen Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft ableiten.

Die Mannigfaltigkeit der Principien, deren ſich die Vernunft bedienen muß, um Schritt vor Schritt zu den allerhöchſten und letzten Reſultaten zum Behuf der abſoluten Totalität im Erkennen zu gelangen, ſey ſo groß, als ſie wolle, ſo iſt ſie doch kein hinlänglicher Grund, ſpecifiſche Differenzen des Vernunftvermögens daraus zu machen. In der Philoſophie ſind ſolche Unterſchiede von gar keinem Nutzen, ſie ſcheinen vielmehr ins Lächerliche zu fallen, indem ſie gegen den logiſchen Kanonem: Entia præter neceſſitatem multiplicanda non ſunt, gar zu ſehr verſtoßen. Hierzu kommt noch, daß dergleichen unfruchtbare Abtheilungen vielfältig auf Behauptungen führen, die ſich wegen ihrer Zweydeutigkeit nicht ſonderlich empfehlen können. In den kantiſchen Schriften findet man neben ſo vielen andern überaus entbehrlichen Benennungen, auch die der praktiſchen und theoretiſchen, bisweilen auch ſpeculati-

lativen Vernunft. Man kann freylich niemanden tadeln, der ſich in ſeinen Schriften Ausdrücke wählt, die ihm ſehr vortheilhaft zu ſeiner Abſicht zu ſeyn ſcheinen; bey alle dem aber hat jeder Leſer doch das Recht, ſeine Meynung darüber zu ſagen, und jene Ausdrücke nur ſo weit gelten zu laſſen, als ſich für anderweitige Behauptungen daraus nichts Nachtheiliges folgern läßt. Nach dieſer Regel, welche mit der Billigkeit ſehr genau accordirt, muß man den Sinn derjenigen Behauptungen erklären, die im Artikel vom **Primat der reinen praktiſchen Vernunft** (K. p. V. 215.) vorkommen, und einem andern ungezweifelt wahren Satz daſelbſt zu widerſprechen ſcheinen.

Nimmt man alſo mit Kanten als eine unmmſtößliche Wahrheit an, **daß es nur eine und eben dieſelbe Vernunft, die bald in theoretiſcher, bald aber in praktiſcher Abſicht nach Principien** a priori **urtheilt**; ſo wird zufolge dieſer Regel das Paradoxe nachſtehender Behauptungen ganz ſchwinden, und man wird erkennen, daß der wahre Sinn derſelben nur dadurch erſchwert werde, daß die Grenzen des philoſophiſchen Vortrags mit jenen des oratoriſchen gar zu tief in einander laufen, und ſich daher verwirren. — Kant ſagt alſo:

a) Wenn praktiſche Vernunft nichts weiter annehmen, und als gegeben denken darf, als was ſpeculative Vernunft für ſich, ihr aus ihrer Einſicht darreichen kann, ſo führt dieſe das Primat. Geſetzt aber

b) Die praktiſche Vernunft hätte für ſich urſprüngliche Principien a priori, mit denen gewiſſe theoretiſche

ſche Behauptungen (Poſitionen) unzertrennnlich verbunden wären, die ſich gleichwohl aller möglichen Einſicht der ſpeculativen Vernunft, ohne ihr jedoch zu widerſprechen, entzögen; ſo iſt die Frage, welches Intereſſe das oberſte ſey, (nicht welches weichen müßte, denn eins widerſtreitet dem andern nicht nothwendig) ob ſpeculative Vernunft, die nichts von alle dem weiß, was praktiſche ihr anzunehmen darbietet, dieſe Sätze aufnehmen, und ſie, ob ſie gleich für ſie überſchwenglich ſind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf ſie übertragenen Beſitz zu vereinigen ſuchen müſſe, oder ob ſie berechtigt ſey, ihrem eigenen abgeſonderten Intereſſe hartnäckig zu folgen, und nach der Canonik des Epikurs, alles als leere Vernünfteley zu verwerfen, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in den Erfahrungen aufzuſtellende Beyſpiele beglaubigen kann.

c) Es iſt eine ausgemachte Sache, daß die Vernunft, wenn ihr Vermögen in theoretiſcher Abſicht nicht zureicht, gewiſſe Sätze behauptend feſt zu ſetzen, indeſſen daß ſie ihr auch nicht widerſprechen, eben dieſe Sätze, ſobald ſie unzertrennlich mit dem praktiſchen Intereſſe verbunden ſind, zwar als ein ihr fremdes Angebot, welches nicht auf ihrem Boden gewachſen, aber doch hinreichend beglaubigt iſt, annehmen, und ſie mit allem, was ſie als ſpeculative Vernunft in ihrer Gewalt hat, zu vergleichen und zu verknüpfen ſuchen müſſe.

Sollen nun dieſe Behauptungen mit dem Satz: Daß es nur eine und dieſelbe Vernunft ſey, die

ſich in ihren Schlüſſen bald theoretiſcher, bald praktiſcher Sätze bedient, zuſammen ſtimmen; ſo zeigt ſich, daß ſie im Grunde doch nichts anders ſagen, als: Das Gebiete praktiſcher Begriff und Sätze darf mit dem geſammten Inbegriff theoretiſcher Wahrheiten nicht verwechſelt werden, — man hat theoretiſche Sätze, deren Wahrheit nur vermittelſt praktiſcher Principien einleuchtend gemacht werden könne, wie z. B. die Unſterblichkeit der Seele, das Daſeyn Gottes ꝛc. und in ſo ferne haben ſolche praktiſche Sätze ein Primat oder ein Intereſſe, in wie ferne andere theoretiſche Behauptungen das nicht leiſten können, was von jenen erwartet werden müſſe. — Die Folge wird es aber begreiflich machen, daß man ſich bey dieſer Erwartung gar ſehr täuſche.

§. 57.

Der Beweis von der Unſterblichkeit der Seele (K. p. V. 219.) entſpricht der Vertröſtung ganz und gar nicht, die Kant ehedem gegeben hat.

In den Lehren von den Paralogismen der reinen Vernunft verwirft der Verfaſſer alle ſpeculative Beweiſe, weil ſie keine Nothwendigkeit für die wirkliche Fortdauer der Seele nach dem Tode mit ſich führen, — es ſind, wie er ſich erklärt, ſchlechterdings nur ſolche Beweiſe, die auf die gemeine Meſchenvernunſt gar keinen Einfluß haben können, — jeder ſpeculative Beweis iſt dergeſtalt nur auf eine Nadelſpitze geſtellt, daß ihn ſelbſt die Schule nur ſo lange darauf erhalten kann, als ſie ihn ſich wie einen Kreiſel auf derſelben herumdrehen läßt. —

Die Beweiſe, die für die Welt brauchbar ſind, bleiben hiebey alle in ihrem unverminderten Werth, und gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaaßungen, an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung (K. p. V. 424, 2.).“

Dieſes iſt alſo die Hoffnung, die Kant damals ſeinen Leſern gemacht, und hier durch einen praktiſchen Beweis, ſeiner Meynung nach zu allgemeiner Befriedigung erfüllt hat. — Hier iſt der ſo lange erwartete Beweis, der nach dem gemachten Verſprechen, recht klar und ungekünſtelt überzeigend ſeyn ſoll:

„Kraft des Moralgeſetzes ſind wir verbunden, das höchſte Gut als einen nothwendigen Gegenſtand des durch dieſes Geſetz beſtimmbaren Willens zu bewirken, und da die oberſte Bedingung (ohne welche jede Bewerbung um dieſes Object nur eitele Mühe iſt), allein in einer völligen Uebereinſtimmung der Geſinnungen mit dem Moralgeſetz liegt; ſo folgt ja unwiderſprechlich, daß eine ſolche Uebereinſtimmung d. i. höchſtvollſtändige Sittlichkeit ſchlechterdings eben ſowohl möglich ſeyn müſſe, als das Object ſelbſt, worauf ſie ſich als oberſte Bedingung bezieht. Es iſt aber ungezweifelt gewiß, daß kein Menſch, als vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, einer ſolchen unverbeſſerlichen Sittlichkeit d. i. Heiligkeit, während ſeines ganzen Daſeyn fähig ſey; inzwiſchen dringt doch das Geſetz ſtrenge darauf, und fordert dieſelbe als eine praktiſchnothwendige Vollkommenheit, welche, da ſie nur in einem, ins Unendliche fortlaufenden Progreß angetroffen wird, uns zugleich berechtigt, einen ſolchen anzunehmen. Iſt nun ein ſol-

cher

cher Progreß, wie ſogleich in die Augen fällt, ohne Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdauernden Exiſtenz der Seele, auch nicht einmal gedenkbar; ſo iſt auch das höchſte Gut nur unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; folglich iſt ja die unendlich fortdauernde Perſönlichkeit der Seele, als unzertrennlich mit dem Moralgeſetz verbunden, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft."

Ob dieſes nun der verſprochene brauchbare Beweis für die Welt ſey, wie auch, ob er jene ungekünſtelte Ueberzeugung, von der Unſterblichkeit der Seele verſchaffe; ſoll nun ganz unpartheyiſch beurtheilt werden.

„Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft, ſagt Kant, iſt ein theoretiſcher, als ſolcher aber nicht erweislicher Satz, in wie ferne er einem a priori unbedingt geltenden praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt. Ueber den Werth und die eigentliche Bedeutung praktiſcher Poſtulate hat er ſich deutlich genug erklärt; denn ſeiner Meynung zufolge poſtulirt ein Polat der r. pr. V. die Möglichkeit eines Gegenſtandes (z. B. Gottes und der Unſterblichkeit der Seele) aus apodiktiſchen praktiſchen Geſetzen, folglich nur zum Behuf der praktiſchen Vernunft, da denn die Gewißheit der poſtulirten Möglichkeit, nichts weniger als theoretiſch, mithin nicht apodiktiſch in Anſehung des Objects erkannte Nothwendigkeit iſt, ſie iſt vielmehr nur eine, zur Befolgung des Geſetzes nothwendige Annehmung, mithin nur eine nothwendige Hypotheſe (Vorrede zur K. p. V. 22.)." — Aus dieſem freyen Ge-

ſtändniß laſſen ſich nachſtehende Reſultate ſehr natürlich und ungezwungen ableiten:

a) Da die ſpeculativen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele, von der ſpeculativen Vernunft, als Paralogismen verworfen wurden, weil keine objective Nothwenigkeit einer unendlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode daraus logiſch gefolgert, mithin auch aus ſpeculativen Gründen keine Ueberzeugung davon erhalten werden konnte; ſo ſollte ja gegenwärtiger, auf praktiſchen Principien errichtete Beweis dieſen Mangel jener ſpeculativen Beweiſe erſetzen, mithin die Leſer von der objectiven Nothwendigkeit der Unſterblichkeit der Seele überzeugen. Es reicht aber ſeine Stärke nur bis zu einer ſubjectiv nothwendigen Hypotheſe, in Beziehung auf Befolgung des Moralgeſetzes, er bringt mithin keine ungekünſtelte Ueberzeugung von objectiv nothwendiger Unſterblichkeit dem Verſtande bey, er iſt nichts weniger als Beweis für die Welt, — Kant hat nicht Wort gehalten, und war es auch auf dieſem Wege zu halten nicht im Stande.

b) Die durch gegenwärtiges Poſtulat erzeugte Gewißheit von der unendlichen Fortdauer der Seele iſt alſo nur eine nothwendige Hypotheſe. — Hypotheſe! und nun muß es erlaubt ſeyn zu ſchließen: Wenn wir nach dem Abſterben unſere Exiſtenz ewig fortſetzen, ſo werden wir auch ewig verbunden und verpflichtet ſeyn, als vernünftige Weſen, das Moralgeſetz nach allem Vermögen zu erfüllen. Das Conſeqvens dieſes bedingten Schluſſes hat nur alsdann objective Nothwendigkeit, wenn es der Hypo-

theſe

theſe nicht daran fehlt. Allein Kant hält ſie nur für eine ſubjectiv nothwendige Vorausſetzung, und es iſt daher mit dem Vernunftſchluß, der von ins Unendliche fortdauernder Exiſtenz der Seele, auf eine aſymkotiſche Annäherung zur höchſten Moralität ſchließt, ganz und gar nichts ausgerichtet.

c) Es iſt wunderbar, daß in dem praktiſchen Beweis die ganze Sache umgekehrt, und die Unſterblichkeit der Seele, aus der praktiſchen nothwendigen Moralität gefolgert, mithin dieſe zur Hypotheſe; jene dagegen zum Conſeqvens gemacht wird. Ohne ſich aber bey dieſer etwas ſonderbaren Verwechſelung unnöthiger Weiſe aufzuhalten, ſo bemerkt man bey einem mäßigen Ueberdenken, daß auch dieſer Schluß zu einer ungekünſtelten Ueberzeugung ſchlechterdings untauglich ſey; denn indem das Sittengeſetz eine völlige Uebereinſtimmung der Geſinnungen mit ihm fordert, ſo belehrt es uns hiemit zugleich, daß wir uns der Heiligkeit des Herzens nach allem unſerm Vermögen nähern ſollen, ob wir ſie gleich in dieſem Leben zu erreichen nicht im Stande ſind; darüber aber, ob wir in der Ewigkeit erſetzen werden, was der völligen Sittlichkeit in dieſer Welt abgieng, und bey allem, auch noch ſo eifrigem Beſtreben abgehen mußte, überzeugende Belehrung bey der ſpeculativen, oder auch praktiſchen Vernunft zu ſuchen, iſt eine äusſerſt vergebliche Mühe.

§. 8. Anm.

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur in einem ins Unendliche gehenden Progreß,

greß, zur völligen Angemeſſenheit mit dem Sittengeſetz gelangen zu können, iſt nach der Verſicherung Kants von gar ſehr großem Nutzen, nicht nur in Abſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen **Vernunft**, ſondern auch in Anſehung der **Religion**. Allein, der Nutzen eines Satzes ſey ſo groß und ausgebreitet, als man ſich denſelben nur immer denken mag; ſo iſt er doch nichts weniger als ein befriedigender Beweis von der objectiven Wahrheit und Nothwendigkeit der Behauptung. Man kann allerdings einräumen, daß die Beſchaffenheit unſerer Natur, für die allerhöchſte Heiligkeit, deren wir als eingeſchränkte Weſen fähig ſind, einen Progreß ins Unendliche fordere, und daher ohne denſelben gar nicht möglich ſey; aber dieſe Beſchaffenheit zu einer Beſtimmung machen, und folgern wollen: **Daß wir auch wirklich beſtimmt ſind, uns nach dem Tode in einem unendlichen Progreß der vollſtändigen Moralität zu nähern**, wäre bey alle dem im Grunde doch nichts anders, als ein höchſt übereilter und unverzeihlicher Schritt; und wenn gleich einem vernünftigen endlichen Weſen nur der Fortſchritt ins Unendliche von niedern Stufen zu den höhern der moraliſchen Vollkommenheit möglich iſt (K. p. V. 221.); ſo hat er darum doch nicht ſo fort objective Realität, vielmehr nehmen wir ihn nur an um die Unſterblichkeit der Seele daraus folgern zu können, welche nach dieſer Manier zu ſchließen, nur ſubjective Nothwendigkeit hat, womit doch niemanden gedient iſt, den man auf ungekünſtelte Ueberzeugung Hoffnung gemacht hat. — Das Moralgeſetz iſt freylich objectiv nothwendig und apodiktiſch; aber

aber eine ewig fortwährende Annäherung zur höchſten Sittlichkeit, iſt gewiß nicht ſein Inhalt, und daher kann gar nicht geſagt werden: **Daß die Unſterblichkeit der Seele aus dem apodiktiſchen Moralgeſetz poſtulirt werde**, widrigen Falls dieſelbe kein Poſtulat, wohl aber eine apodiktiſche Concluſion wäre, folglich objective Nothwendigkeit haben müßte, deren doch kein Poſtulat im kantiſchen Sinne je fähig iſt, noch ſeyn kann.

§. 59.

Der Beweis vom Daſeyn Gottes iſt eben ſo wenig haltbar, als jener von der Unſterblichkeit der Seele (K. p. V. 223.).

Das Poſtulat vom Daſeyn Gottes beruht auf nachſtehenden Gründen: Das Moralgeſetz verpflichtet uns, das höchſte Gut nach allem unſerm Vermögen zu befördern; inzwiſchen ſind wir doch nicht, Urſache der Welt und der Natur, um eine der Sittlichkeit ganz angemeſſene Glückſeligkeit uns zu verſchaffen, folglich iſt auch in dem Moralgeſetz nicht der mindeſte Grund für einen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und der ihr angemeſſenen Glückſeligkeit anzutreffen, indem es doch nicht in unſerm Vermögen ſteht, die Natur mit der Sittlichkeit, zum Behuf des zweyten Elements des höchſten Guts, vollkommen einſtimmig zu machen. Weil aber gleichwohl in der der praktiſchen Aufgabe der nothwendigen Beſtrebung nach dem höchſten Gut, ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt wird; ſo wird auch das Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen Urſache zugleich poſtulirt, worin der

der hinlängliche Grund zu einer genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit enthalten ſey. Dieſe oberſte oder überſinnliche Urſache, ſoll nicht blos den Grund der Uebereinſtimmung der Natur mit dem Moralgeſetz, ſondern mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes enthalten, in ſo ferne ſich vernünftige Weſen (Menſchen) daſſelbe zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens machen, und daher, iſt denn auch das höchſte Gut in der Welt nur unter der Annahme einer von der Natur verſchiedenen Urſache möglich, die eine den moraliſchen Geſinnungen gemäße Cauſalität hat; folglich iſt dieſe Urſache, in ſo ferne dieſelbe zum höchſten Gute vorausgeſetzt werden muß, ein Weſen, das durch Verſtand und Willen, Urheber der Natur, daß heißt, Gott ſelbſt iſt; auf dieſe Art iſt alſo das Poſtulat der Möglichkeit des höchſten (abgeleiteten) Guts, zugleich das Poſtulat für die Wirklichkeit des urſprünglichen Guts d. i. für das Daſeyn Gottes. Folglich iſt es allerdings moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen, indem die Möglichkeit des höchſten Guts, deſſen Beförderung nothwendige Pflicht für uns iſt, nur unter dieſer Vorausſetzung (des Daſeyns Gottes) Platz finde.

So lautet der Beweis für das Daſeyn Gottes, es iſt der moraliſche Beweis, der dem Reſultat deſſelben nicht nur keine objective Nothwendigkeit giebt, ſondern ſelbſt die ſubjective gar ſehr zu ſchwächen ſcheint, oder auch wohl wirklich ſchwächt, worüber ſich Kant deutlich genug erklärt hat; denn der moraliſche Beweis will nach ſeinem eigenen Erkenntniß nicht ſo viel ſagen:

Daß

Daß es eben ſo nothwendig ſey, das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des Moralgeſetzes anzuerkennen, dergeſtalt, daß derjenige, der keine Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes hat, eben deswegen auch keiner Verbindlichkeiten und Pflüchterfüllung fähig wäre, und ſich alſo davon freyſprechen könnte (Kr. Urth. 420.). Es iſt nicht anders, als ob der Verfaſſer gänzlich vergeſſen hätte, was er über ſubjective Nothwendigkeit das Daſeyn Gottes anzunehmen in der Kritik d. r. V. ſeinen Leſern vorgepredigt hat: daß uns nämlich die bedingte Exiſtenz der Dinge in der Welt höchſt dringend und ganz unwiderſtehlich auffordere, eine unbedingte, abſolut nothwendige Urſache d. i. Gott anzunehmen, und daß wir uns dieſer Nothwendigkeit (der Annahme des Daſeyns Gottes) auf gar keine Weiſe überheben können (K. p. V. 612, 2. 643, 2.). Mit welchem Grunde hat man alſo die Welt auf moraliſche Beweiſe vertröſtet, und mit welchem Rechte konnte man ihr ſo dreiſte vorſagen: Die praktiſche Vernunft allein erſetze ganz, was ſpeculative zu leiſten gar nicht vermag? Dieſe konnte mit aller ihrer Ausrüſtung, doch nicht die abſolute Exiſtenz Gottes apodiktiſch darthun, — der Begriff eines Weſens aller Weſen, war daſelbſt nichts weiter, als nur ein regulatives Princip, — die Kritik der praktiſchen Vernunft iſt auch nicht vermögend, daſſelbe in ein conſtitutives zu verwandeln, und überdieß iſt die von ihr auf moraliſche Begriffe gegründete ſubjective Nothwendigkeit, unendlich geringer und unbedeutender als diejenigen, welche die Kritik d. r. V. aus theoretiſchen Gründen gefolgert hat. Wenn demnach

nach praktiſche Vernunft nicht Nichts für Nichts gegeben haben ſoll, ſo kann warlich ihr Vorzug nur darauf beruhen, daß ſie durch praktiſche Begriffe ergänzen wollte, was einer vorgefaßten Meynung zufolge für theoretiſche durchaus unerreichbar war.

§. 60. Anm. 1.

Es iſt ungezweifelt gewiß, daß Glückſeligkeit nach kantiſcher Beſtimmung dieſes Begriffs unmöglich ein Element des höchſten Guts ſeyn könne (§. 54.). Die Vernunft ſtrebt ihrer Beſchaffenheit nach jederzeit nach dem, worin ſie Totalität und wahre Unbedingtheit findet; die theoretiſchen Principien leiten nach und nach bis zur unabhängigen Urſache, dagegen der praktiſche Vernunftgebrauch nur allein durch das höchſte Gut total befriedigt werden kann. Wenn aber die Glückſeligkeit aus empiriſchen Elementen beſteht (G. M. S. 46.) und nur auf der Befriedigung empiriſcher Neigungen beruht, die jederzeit nur blind und knechtiſch ſind, — mit jeder Begünſtigung nur den läſtigen Wunſch in uns entſtehen laſſen, ihrer auf immer gänzlich entledigt zu ſeyn; ſo folgt ganz ungezwungen, daß ſich mit einer ſolchen Glückſeligkeit, die im Grunde nur eine ſehr drückende Laſt iſt, weder das Poſtulat der Unſterblichkeit noch das des Daſeyn Gottes vertrage. Iſt es wohl vernünftig, dieſe Dinge in der Abſicht anzunehmen und zu glauben, um ohne Ende mit läſtiger Erfüllung empiriſcher Neigungen gequält zu werden?

§. 61. Anm. 11.

Was den, auf dem moraliſchen Beweis vom Daſeyn Gottes gegründeten Vernunftglauben betrifft, ſo konnte ihm Kant keine andere Nothwendigkeit beylegen, als die er dem Poſtulat ſelbſt gegeben hat. Die Nothwendigkeit dieſes leztern iſt nicht ſo ſtrenge und uneingeſchränkt, als jene des Moralgeſetzes, die für abſolut objectiv, (und das mit Recht,) gehalten werden muß, und in dieſer Rückſicht hat denn auch Kant überaus conſeqvent gefolgert: Daß der praktiſche Vernunftglaube nur eine freywillige, für die vom Moralgeſetz gebotene Abſicht vortheilhafte, und mit dem Bedürfniß der theoretiſchen Vernunft einſtimmende Beſtimmung unſers Urtheils ſey, die Exiſtenz Gottes anzunehmen, und daß daher dieſer Glaube, weil er auf objectiv gegründete Ueberzeugung völlig Verzicht thun muß, kein feſter, wohl aber ein ſchwankender genennt werden könne, ob er auch gleich niemals in Unglauben ausarten ſollte (K. p. V. 263.). So iſt aber der theoretiſche Glaube nicht beſchaffen; dieſer hat ſeine Qvelle in Beweiſen, die eine Ueberzeugung in der Seele bewirken, die durch keine, auch noch ſo gründlich ſcheinende Speculation (Sophiſterey) erſchüttert, geſchweige denn vernichtet werden konnte. Der, aus der durch die ganze Natur verbreiteten Ordnung, und Harmonie der Dinge geführte Beweis, wird ſelbſt von Kanten mit Achtung dagegen empfohlen, — er iſt, heißt es, der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene, — erweitert die Naturkenntniſſe, und vermehrt den Glauben an Gott bis zu einer **unwiderſtehlichen Ueberzeugung**, — es ſey daher nicht

nicht nur troſtlos, ſondern auch eine ganz vergebliche Mühe, dieſen Beweis ſchwächen, und ſeinem Anſehn etwas entziehn zu wollen, und er ſelbſt habe gegen die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit deſſelben nichts einzuwenden (K. r. V. 650.). Wenn demnach der aus theoretiſchen Gründen erzeugte Vernunftglaube unumſtößlich iſt, indem er aus Ueberzeugung entſpringt, dagegen der ſogenannte praktiſche nur hin und her ſchwankt, folglich vor dem gänzlichen Schwinden nicht hinlänglich geſichert iſt, — was ſoll uns wohl noch berechtigen, alle ſpeculative Beweiſe ſchlechterdings als nichtige Sophiſticationen, mit dem Verfaſſer der Kritik zu verwerfen, und den ganzen Glaubensbau auf bloßen Sand aufzuführen?

§. 62. Anm. 111.

Wenn der Vernunftglaube überhaupt nichts weiter zum Gegenſtand hat, als nur die Exiſtenz Gottes in der Idee, — wenn er alſo nur mit der idealen Reatät ſich begnügt, folglich an der objectiven, die doch mehr intereſſirt als jene, nicht haftet; ſo kann ſchlechterdings nicht geſagt werden, daß der ſpeculative Vernunftglaube feſter und unerſchütterlicher ſey, als der praktiſche, welcher bisweilen zum Schwanken gebracht werden könne. Es iſt nämlich ungezweifelt gewiß, daß die theoretiſchen Gründe, die das ideale Daſeyn Gottes zum Behuf idealer Totalität anzunehmen, eben ſo dringend ſind, als die praktiſchen, daß demnach die Gewißheit, einen Gott erdichtet und in die Gedanken geſetzt zu haben, oder der Glaube an einen Gott in der Idee, vollkommen gleiche Stärke haben

ben müſſe, er mag übrigens durch den ſpeculativen, oder durch den praktiſchen Vernunftgebrauch erzeugt worden ſeyn. Ueberaus ſchwer, wo nicht gar unmöglich ſcheint es zu ſeyn, zu begreifen, **was denn die ſo gerühmte, für alle Welt brauchbare und ungekünſtelte Ueberzeugung ſagen wolle**, die er als einen großen Vorzug des moraliſchen Beweiſes vor allen ſonſt gewöhnlichen ſpeculativen anpreißt, und am Ende doch die ganze Sache ſelbſt ſo ſehr verdächtig macht, daß auch ein für kantiſche Schriften eingenommener Recenſent in der A. L. Z. ſich das unpartheyiſche Bekenntniß erlaubt haben ſoll: **Kant mache ſich nichts aus Gott.** Dieſes Urtheil mag der Recenſent allein auf ſeine Rechnung ſchreiben; ich bin gewiß, daß es nur gewagt und grundfalſch iſt, alſo ganz und gar nicht beſtätigt werden kann. Nur ſo viel iſt gewiß, daß die Urtheile über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, die Kant in ſeinen neuen philoſophiſchen kritiſchen Schriften reichlich genug ausgeſtreut hat, ſo ſehr parador gegen einander contraſtiren, daß man ſich faſt des Urtheils nicht erwähren könne: **Der theoretiſche Vernunftglaube, ſo wie der moraliſche, habe im Grunde wenig oder nichts zu bedeuten**, weil dieſer doch eben ſo wie jener, nichts anders zum Gegenſtand ſeines Beyfalls hat, als einen bloßen **Gott in der Idee**, deſſen Daſeyn folglich nur hypothetiſche, aber nicht abſolute Nothwendigkeit (die Realität dieſes Urweſens iſt nur idealiſch) haben kann. Gleichwohl macht Kant auch dieſes idealiſche Daſeyn Gottes, und den Vernunftglauben gar ſehr verdächtig; denn dieſer ſetzt (K. r. V. 857, 2.) moraliſche Geſinnungen, als ſeinen Grund

voraus,

voraus, und in dem Fall, wo dieſer fehlt, wird die Frage nach dem Daſeyn Gottes ſpeculativ, und alsdann kann freylich der Glaube an Gott zwar wohl noch mit ſtarken Gründen unterſtüßt werden, aber nur nicht mit ſolchen, denen auch der hartnäckigſte Zweifler nachgeben müßte. Iſt aber dieſes Urtheil wahr, wie, und mit welchem Rechte kann er zugleich behaupten, daß der phyſiſchtheologiſche Beweis bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung reiche (Kr. r. V. 651, 2.). Da ſich dieſes Prädicat, der gemachten Hoffnung zufolge, allein für den moraliſchen Beweis ſchicken ſollte, der gleichwohl ſeine Liebhaber mit einem ſo ſehr geringhaltigen Glauben beſchenkt, daß ihn nicht einmal wohlgeſinnte Menſchen (dieſe machen doch bey weiten nicht die ganze Welt aus, für die Kant ſeinen moraliſchen Beweis geltend machen wollte) vor dem gefährlichen Schwanken zu ſichern im Stande ſind. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ſollte eigentlich erſeßen, was der ſpeculative Gebrauch derſelben auf keine Weiſe zu leiſten vermochte, und Kant ſeßt dieſen Mangel darin, daß die objective Realität des Begriffs von Gott auf dem Wege der Speculation gar nicht bewieſen werden könne, daß folglich von der Moraltheologie allein ein ſolcher Beweis erwartet werden müſſe (K. r. V. 669, 2.). Und doch hat die Kritik der ſogenannten praktiſchen Vernunft nichts von alle dem bewieſen, worauf ihre Vorgängerin Verzicht thun mußte. Ich berufe mich in dieſer Rückſicht auf das, was ich im gegenwärtigen Hauptſaß und den Anmerkungen deſſelben gegen den moralſchen Beweis angeführt habe; und ich will zum Ueberfluß nur noch folgende Anmerkung machen:

§. 63.

§. 63. Anm. IV.

Die Moraltheologie erklärt Kant für eine auf ſittliche Geſetze gegründete Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes (K. r. V. 660, 5.). Schwerlich hat der Verfaſſer dieſer Erklärung, als er ſie hinſchrieb, nur ideale Realität im Sinne gehabt; denn die ſpeculative Vernunft reicht nur bis zum regulativen Gebrauch des Begriffs von Gott, und die Kritik hat daher auch die Beweiſe für das Daſeyn Gottes gar nicht in Rückſicht dieſes Gebrauchs verworfen, ſondern nur in Beziehung auf den conſtitutiven, ſchlechterdings für null und nichtig erklärt, und zugleich auf den praktiſchen Vernunftgebrauch verwieſen, deſſen Schlußreſultat objective Realität d. i. objectives Daſeyn eines von der Welt verſchiedenen Weſens ſeyn ſoll. Dieſem zufolge geht alſo die Ueberzeugung, welche die Moraltheologie gewährt, auf objective Realität des Begriffs von Gott, und ihre Beweiſe müſſen ergänzen, was ſpeculative Vernunft nicht leiſten konnte, welches nicht anders geſchehen kann, es ſey denn, daß der Begriff vom Daſeyn Gottes conſtitutiv gemacht werde. Auf die Art wird nun aber die Idee von Gott transſcendent, und Moraltheologie muß es ſelbſt werden, wenn der Gegenſtand ihrer Ueberzeugung objective Realität haben ſoll. Gleichwohl ſchränkt Kant die Moraltheologie auf den immanenten Gebrauch derſelben ein, und verwirft den transſcendenten ſchlechterdings, weil wir ſonſt den Leitfaden der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft, nur ſchwärmeriſch, oder wohl gar frevelhaft, an die Idee des höchſten Weſen knüpfen, und die letzten Zwecken der Vernunft verkehren würden (K. r. V. 847, 1.).

Soll

Soll alſo doch noch die Moraltheologie unausbleiblich auf den Begriff des Daſeyns eines höchſten Weſens, wie Kant behauptet, (K. r. V. 841, 1.) führen; ſo kann dieſes nur regulativ und mit Ausſchließung aller Ueberzeugung von objectiver Realität geſchehen. Aber nun iſts ſchwer einzuſehen, was der Zuſatz am angezogenen Orte denn eigentlich ſagen wolle: **Daß uns nämlich ſpeculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen auf ein einziges alle vollkommenſtes und vernünftiges Weſen hinweiſen, geſchweige denn davon überzeugen könne.**

§. 64.

Die Realität der Ideen von Gott, Unſterblichkeit ꝛc. welche der praktiſche Gebrauch der Venunft allein nach kantiſchen Grundſätzen gewährt, iſt, wenn man dieſe Realität als einen Vorzug der praktiſchen Vernunft vor der ſpeculativen anſehen ſoll, von gar keiner Erheblichkeit.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktiſcher Abſicht möglich ſey, ohne daß dadurch ihr Erkenntniß ſpeculativ werde, will Kant auf nachſtehende Art begreiflich machen:

a) Da das Moralgeſetz, welches die Exiſtenz des höchſten Guts gebietet, eben deswegen auch die Möglichkeit der den Ideen von Gott, Unſterblichkeit und Freyheit entſprechenden Gegenſtände folglich ihre objective Realität poſtulirt, welche ihnen die ſpeculative Vernunft nicht ſichern konnte; ſo bekommt es allerdings die

die theoretiſche Erkenntniß einen Zuſatz, der aber blos darin beſteht, daß die für ſpeculative Vernunft problematiſche, d. i. blos denkbare Vernunſtbegriffe, unter Anleitung des praktiſchen Geſetzes, aſſertoriſch für ſolche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, indem praktiſchen Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit des praktiſch nothwendigen höchſten Guts ſchlechterdings bedarf, und daher die theoretiſche Vernunft berechtigt iſt, ſie voraus zu ſetzen. Inzwiſchen iſt doch

b) Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft nichts weniger als Erweiterung der Speculation, um in theoretiſcher Abſicht einen poſitiven Gebrauch davon davon zu machen; denn durch das Moralgeſetz wird nicht die theoretiſche Erkenntniß der Objecte jener Ideen, wohl aber der Vernunft überhaupt in ſo ferne erweitert, daß die Poſtulate jenen Ideen ihre Objecte geben, wodurch ein blos problematiſcher Gedanke ſeine objective Realität erhält.

c) Es iſt zwar an dem, daß kein Gegenſtand ohne Kategorien gedacht werden könne, wie auch daß ihnen zum Behuf einer theoretiſchen Kenntniß ſinnliche Anſchauung untergelegt werden müſſe, und Ideen in keiner Erfahrung gegeben werden, um zu erkennen, was ſonſt nur durch Kategorien gedacht werden muß; allein es iſt hier auf keine theoretiſche Erkenntniß von den Objecten dieſer Ideen angetragen, vielmehr iſt es nur darum zum thun, daß ſie überhaupt Objecte haben, wobey die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun hat, als daß ſie dieſelben durch Kategorien denke. Wenn alſo auch gleich im gegenwärtigen Fall

d) Den auf Ideen angewandten Kategorien kein Object in der Anſchauung gegeben werden kann, ſo ſind ſie doch darum keine leere Gedankenformen, indem die Realität der Begriffe, welche zum Behuf der Möglichkeit des höchſten Guts gehören, hinreichend durch das Moralgeſetz geſichert iſt, ohne gleichwohl durch dieſen Zuſatz die geringſte Erweiterung des Erkenntniſſes nach theoretiſchen Grundſätzen zu erhalten (K. p. V. 241.).

Indem die Erweiterung der Vernunft in praktiſcher Abſicht ſchlechterdings von den Poſtulaten, auf welche ſie gegründet iſt, erwartet werden darf; ſo kann man ſich gewiß auf keine andere zu erweiternde Erkenntniß ſichere Rechnung machen, als allein auf diejenige, die aus den praktiſchen Poſtulaten entſpringt. Da nun aber dieſelben unſere ſpeculative Erkenntniß erweitern, und den Ideen der ſpeculativen Vernunft, im Allgemeinen objective Realität verſchaffen, folglich zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit ſich die ſpeculative Vernunft zu behaupten, nicht anmaßen konnte (K. p. V. 238.); ſo ſcheints vergebliche Anmaaßung zu ſeyn, die Aufgabe: **Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktiſcher Abſicht, ohne damit zugleich ihr Erkenntniß als ſpeculativ zu erweitern, möglich ſey**, auflöſen zu wollen; und man kann evident darthun, daß Kant ſich und ſeine Leſer wider Willen getäuſcht habe. Wir wollen uns nicht dabey aufhalten, daß es ganz unbegreiflich ſey, wie neben der Behauptung einer, vermittelſt der Poſtulate erhaltenen ſpeculativ erweiterten Vernunfterkenntniß, dieſe andere beſtehen könne: Daß der praktiſche Vernunftgebrauch

brauch eine Erweiterung der Erkenntniß verſchaffe, ohne daß dieſelbe ſpeculativ ſey; wir wollen vielmehr zeigen, daß der Zuſatz an theoretiſcher Erkenntniß den wir vermittelſt der Poſtulate erhalten ſollen, gar nichts zu ſagen habe. Alſo

1) Nach der Meynung des Herrn Profeſſor Kants beſteht der durch den praktiſchen Vernunftgebrauch vermittelſt der Poſtulate erhaltene Zuſatz blos darin, daß die für ſpeculative Vernunft nur problematiſchen, d. i. blos denkbaren Begriffe, durch den praktiſchen Gebrauch für aſſertoriſch erklärt werden, oder für ſolche, denen wirlich Objecte zukommen. Daß aber dieſes Urtheil gäzlich ungegründet ſey, erhellet folgendermaßen:

2) Es iſt nach Grundſätzen der Kritik der ſogenannten praktiſchen Vernunft die Annahme der Unſterblichkeit der Seele, wie auch jene des Daſeyns Gottes, gar nicht eben ſo nothwendig als das Moralgeſetz, folglich da dieſes abſolute Nothwendigkeit, alſo auch objective Realität hat, ſo müſſen die Objecte, worauf uns die Poſtulate führen, eben ſo weit von abſoluter Nothwendigkeit entfernt ſeyn, als von objectiver Realität, und daher muß man mit Kanten behaupten, daß durchs Moralgeſetz die objective Realität der Ideen z. B. Gottes kein apodiktiſches Reſultat der Vernunft ſey, ſondern nur poſtulirt werde, d. i. das Moralgeſetz ſagt uns, daß wir in praktiſcher Abſicht einen Gott als wirklich annehmen können oder müſſen, aber es belehrt uns nicht, daß dieſer hypothetiſch angenommene Gott, auch wirklich abſolut, und von unſerm Denken unabhängig da ſey. Wenn aber

daraus, daß die objective Realität der Idee von Gott poſtulirt wird, die objective Realität des Objects dieſer Idee ſelbſt nicht geſchloſſen werden darf; ſo kann ſchlechterdings auch nicht behauptet werden, daß das Sittengeſetz auf objective Realität der Ideen-Objecte führe, es läßt dieſelbe vielmehr nur dahin geſtellt ſeyn, und begnügt ſich allein damit, daß es poſtulire. — Ferner. Woferne

3) Der Zuſatz, den die praktiſchen Begriffe und Poſtulate verſchaffen, blos darin zu ſuchen iſt, daß ſie uns berechtigen, objective Realität der Ideen-Objecte zu poſtuliren, aber doch dieſe Realität nicht evident darthun, ſondern dieſelbe unausgemacht ſeyn laſſen; ſo iſt allerdings das ſonſt gemachte Verſprechen einer ungekünſtelten Ueberzeugung von objectiver Realität überſinnlicher Gegenſtände, unendlich weit von ſeiner Erfüllung entfernt, muß auch ewig unerfüllt bleiben, indem ſelbſt nach kantiſchen Grundſätzen (die zwiſchen Ueberredung und Ueberzeugung ſcharf genug unterſcheiden) an keinem Object Ueberzeugung haftet, dem nichts anders als ein bloßes Aſſert (welches eben ſowohl falſch als wahr ſeyn kann, K. r. V. 101.) zum Grunde gelegt werden kann. Es iſt überdieß nur höchſt ungegründete Einbildung, wenn Kant ſeinen Leſern vorpredigt, daß die Idee von einem höchſten Urweſen für die ſpeculative Vernunft nur ein problematiſcher Begriff, — ein Begriff, dem kein wirklicher Gegenſtand entſpricht, folglich nur ein leerer Begriff ſey (K. r. V. 348, 2.), indem ja dieſes Urtheil ſchlechterdings durch die Ausſage vernichtet wird, daß die ſpeculativiſchen Gründe des phyſiſchtheologiſchen Beweiſes eine unwiderſteh-

liche

liche Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes (K. r. V. 651, 2.) bewirke. — Kann man denn auch da noch an vernunftmäßige Beweiſe, — an unwiederſtehliche Ueberzeugung (eins ſowoh als das andere geht jederzeit auf objective, aber nicht auf blos ſubjective und ideale Realität) denken, wo man nur dichtet, und wo man es nur mit problematiſchen — mit leeren Begriffen zu thun hat, denen keine Objeete gegeben ſind? — Noch mehr, da die Poſtulate nur etwas anzunehmen, aber nicht zu ſchließen berechtigen, es auch (K. U. 473.) nicht gleich viel gilt, ob etwas geſchloſſen, oder nur platterdings angenommen werde, ſo folgt nothwendig, daß der praktiſche Vernunftgebrauch, ſo ferne derſelbe alles auf Poſtulate anlegt, denen Ideen keine Gegenſtände geben könne, ſondern ſie eben ſo leer laſſe, als ſie für ſpeculative Vernunft leer gefunden wurden; denn nur von dem, was geſchloſſen, nicht blos angenommen wird, muß man ſagen, daß es gegeben werde, und nur im Fall einer Annahme, nimmt man an, was nicht gegeben wird. Endlich ſo iſt auch

4) Die Anwendung die Kategorien auf die Ideen von Gott als einen überſinnlichen Gegenſtand ohne allen Nutzen und Gebrauch; denn dieſe Anwendung verſchafft uns keine Erkenntniß von dem höchſten Weſen, dient alſo gar nicht zum Erkennen, ſondern allein zum Denken. Die Kritik der reinen Vernunft verſchafft den Verſtandesbegriffen (Gedankenformen) nur dadurch Realität, daß ſie denſelben Anſchauungen, nicht aber blos ein Object überhaupt unterlegt, indem ſie, wenn

jene fehlen, noch weniger Bedeutung haben, als die reinen Sinnlichkeitsformen, wodurch doch wenigſtens ein Object gegeben wird. — Mit einem Worte: die Kategorien ſind von keinem Gebrauch, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden (K. r. V. 350, 1 und 2.). Kant bekennt ſelbſt in der Vorrede zur Kritik der praktiſchen Vernunft S. 10. daß die im theoretiſchen Erkenntniß geleugnete, im praktiſchen dagegen behauptete objective Realität der auf Noumene angewandten Kategorien, unter die erheblichſten Einwürfe gehören, die man ihm gemacht hat. Allerdings iſt dieſes ein erheblicher Einwurf, — ein Einwurf, der ſo lange wider die Kritik auftreten, und ihre ſo auffallende Blöße zur Schau darſtellen wird, als man zur Hebung deſſelben nichts Befriedigenders aufbringen wird, als was Kant hin und wieder in der K. p. V. beſonders aber S. 245 und K. U. S. 473 erſonnen hat. Er ſpielt an dieſem letztern angezogenen Orte eine ziemlich lächerliche Rolle, der ganze Auftritt mit dem blinden Dogmatiker daſelbſt, der ihn etwas aufgebracht hat, macht viel Vergnügen, und es iſt überhaupt luſtig anzuſchauen, wie ſich Kant in den ſeltſamſten Seitenſpringen ſo meiſterhaft dreht und wendt, um nur ſeine Zuſchauer nicht auf die Gedanken kommen zu laſſen, daß er ſich blos mit Winkelhölzer beſchäftige. — Ich komme zur Sache ſelbſt, uud behaupte, daß die in praktiſcher Erkenntniß möglich ſeyn ſollende objective Realität der Kategorien im Grunde nichts anders ſey, noch auch ſeyn könne, als eine übel gerathene Täuſchung. Dieſen Schluß wird ein jeder aufmerk-

merkſame Leſer bereits aus der No. 4. bey ſich ſelbſt gemacht haben; ich will mich daher kurz faſſen, und nur folgende Anmerkung beyfügen:

Wenn man alles, was in Kants Kritik von den Kategorien und ihrer Anwendung geſagt wird, überdenkt, und mit den Behauptungen der Kritik der praktiſchen Vernunft vergleicht, ſo wird man ſich nicht wundern, daß dieſer berühmte Mann die Beſchwerden über die Dunkelheit ſeiner Deductionen und kritiſchen Darſtellungen für gerecht erklärt, und ſich ſelbſt das freye Bekenntniß erlaubt hat, daß er mit ſeiner Kategorienlehre nicht ſo gar recht zufrieden ſey. Wie ſollen und können aber andere damit zufrieden ſeyn, wenn ſie an unzählbaren Oertern in der K. r. V. leſen, daß die Kategorien ſchlechterdings nur auf Erſcheinungen angewandt werden müßten, daß ſie von gar keinem transſcendentalen Gebrauch ſeyn können, und daß ihre Anwendung auf Noumene nichts als leere Begriffe aufbringe ꝛc. endlich doch in der Kr. p. V. finden, daß die in praktiſcher Abſicht unternommene Anwendung auf Gott als Noumen, nichts weniger als unſchicklich ſey, ob gleich dadurch kein Erkenntniß, ſondern ein bloßes Denken verſchafft werde. Gewiß, wenn nach Anleitung theoretiſcher Gründe die Anwendung gewiſſer Kategorien auf die Idee von Gott ſchon überflüßig hinreichend iſt, ihn als ein höchſtes, unabhängiges, gütiges, allwiſſendes ꝛc. Weſen zu denken, ohne doch dabey auf objective Realität deſſelben ſichere Rechnung machen zu können; wie iſt es möglich, der praktiſchen Vernunft es als einen Vor-

zug anzurechnen, daß ſie unter Anleitung des Moral-geſetzes, uns vermittelſt der Kategorien Gott denken, aber nicht erkennen lehrt, — oder iſt etwa dieſes Denken in praktiſcher Abſicht vorzüglicher, als jenes in theoretiſcher Abſicht? — Man mag die Sätze überlegen wie man will, ſo wird man gedrungen zu behaupten, daß zwar wohl nach kantiſchen Grundſätzen der **Gedanke**, aber kein **Erkenntniß** von Gott möglich, und die **objective Realität** deſſelben ſchlechterdings Täuſchung ſey.

§. 65. Anm.

Der übelgerathene Begriff von dem höchſten Gut (§. 54.) iſt äußerſt unſchicklich für die Annahme der Unſterblichkeit; man darf nur wiſſen, daß die Neigungen, deren Befriedigung die Glückſeligkeit ausmachen ſoll, ſchon an und vor ſich ſo läſtig und unangenehm ſind, daß ſie einem vernünftigen Menſchen den Wunſch abdringen, ihrer gänzlich und auf immer entledigt zu ſeyn, beſonders da jede Begünſtigung derſelben mehrern andern, die eben ſo befriedigt werden wollen, nur Thür und Thor weit öffnet. Wie? — Sollte es wohl einem vernünftigen Menſchen noch einfallen können, eine Unſterblichkeit und einen Gott zu poſtuliren, um zur Belohnung ſeiner Tugend und Rechtſchaffenheit auf ewig geqvält zu werden, und wie kann hiemit der Vernunftglaube an einen ſolchen Gott beſtehen? Warlich er muß völlig verſchwinden, wenn er auf keine beſſere Gründe zurückgeführt wird, als die ſind, womit ihn die Kritik leider unterſtützt hat. Socrates glaubte feſter an Gott, als an eine Unſterblichkeit, ſeine Gründe für

für die Fortdauer nach dem Tode waren wichtiger als jene der Kritik, und gleichwohl gerieth dieſer Glaube bey ihm und bey allen vernünftigen Weltweiſen gar zu ſehr ins Stecken. — „Ich weiß nicht (ſind die Worte eines der größten Philoſophen), wie ich das Leben dieſes Mannes, den man mit Recht für einen der klügſten hält, die jemals geboren worden, mit ſeinem Tode vergleichen ſoll. Man rühmt von ihm, daß ſein Geſicht ſtets einerley Stellung gehabt, und nie anders als gelaſſen und heiter geſchienen; allein ſein Gemüth iſt, wo ich nicht irre, ungleich wandelbar, und veränderlich in den wichtigſten Dingen geweſen. Er behauptet in ſeinem ganzen Leben, es ſey ein weiſer und mächtiger Gott, man müſſe ſeine Tage in einer ſtetigen Verehrung deſſelben zubringen, die wahre Weisheit beſtehe allein darin, daß man fromm und tugendhaft wandele, und ſeine böſen Neigungen abſchaffe. Er giebt vor, es ſey ihm von Gott ein gewiſſer Geiſt zugegeben, der ihn ſtets von den Dingen abhalte, die ihm ſchaden könnten. Sollte man nicht glauben, daß ein Mann, der dieſes ſo beſtändig bis in ſein Alter gelehrt, vollkommen überzeigt geweſen ſeyn müßte, daß in ihm, und allen Menſchen ein unſterblicher Geiſt wohne? Es ſcheint unmöglich zu ſeyn, daß man eine Vorſehung glauben, die Verbindung der Menſchen zu einem tugendhaften Wandel erkennen, und doch dabey ungewiß ſeyn könne, ob ein anderes Leben auf dieſe Tage folgen werde, oder nicht. Und doch ſieht man dieſes bey dem Socrates. Er redet von der Unſterblichkeit der Seele an ſeinem letzten Tage bey dem Plato; aber nur als von einer wahrſcheinlichen Sache. Bald läßt es, als wenn er alle

Zweifel überwunden hätte, und wie lange währt es, ſo redet er wieder ſo, als wenn nichts gewiſſes davon auszumachen wäre.“

§. 66.

Daß der Begriff von Gott nicht zur Metaphyſik, ſondern zur Moral gehöre, will Kant aus Gründen darthun, die dahin gar nicht führen, wohin ſie doch führen ſollen (K. p. V. 250.).

Daß wir durch Hülfe metaphyſiſcher, und auf Kenntniß von dieſer Welt gegründeter ſicherer Schlüſſe, zu keinem Begriffe von Gott kommen, und alſo auch ſeine Exiſtenz nicht darthun können, ſoll daraus erhellen:

Wir müßten nämlich, falls wir auf dem metaphyſiſchen Wege einen genau beſtimmten Begriff von Gott ſollten bekommen, und ſein Daſeyn beweiſen können, dieſe Welt als das vollkommenſte mögliche Ganze erkennen, d. i. wir müßten alle mögliche Welten genau kennen, folglich allwiſſend ſeyn. Allein wir ſind zu einer ſolchen Vergleichung durchaus ungeſchickt; von der gegenwärtigen Welt wiſſen wir überaus wenig, von den übrigen möglichen aber gar nichts. Wir erhalten daher durch metaphyſiſche Schlüſſe, auf dem Naturwege keinen genau beſtimmten Begriff von Gott, und wir können folglich von der in der Welt beobachteten Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe, zwar wohl auf einen weiſen, gütigen, mächtigen ꝛc. Urheber, aber nicht auf ſeine Allwiſſenheit, Allgütigkeit, Allmacht ꝛc. ſchlieſſen, und wenn wir uns ja etwa unterfangen ſollten, die

Specu=

Speculation bis zu ſolchen uneingeſchränkten Vollkommenheiten des Welturhebers zu treiben, ſo kann man uns dieſes zwar wohl erlauben, nur müſſen wir dabey nicht vergeſſen, daß dieſes keine Schlüſſe ſind, die unſere Einſicht erweitern, wohl aber bloße Befugniſſe, die man uns vergeben kann, die gleichwohl noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um Gebrauch davon machen zu können.

Allein wenn wir auf das Object der praktiſchen Vernunft (das höchſte Gut) zurück ſehen, ſo finden wir bald, daß daſſelbe nur unter der Vorausſetzung eines Welturhebers von höchſter Vollkommenheit Statt finde; allwiſſend muß er ſeyn, um mein Verhalten bis zum Innerſten meiner Geſinnungen, in allen möglichen Fällen, und in alle Zukunft zu erkennen; — allmächtig, um ihm die angemeſſenen Folgen zu ertheilen, eben ſo muß er allgegenwärtig, ewig ꝛc. ſeyn. Auf dieſe Weiſe beſtimmt demnach der Begriff des höchſten Guts, den Begriff des Urweſens als eines höchſten Weſens, welches der ganze ſpeculative Gang der Vernunft nicht bewirken könne, und hieraus ergiebt ſich alſo, daß der Begriff von Gott, kein zur ſpeculativen Vernunft, wohl aber zur Moral gehöriger Begriff ſey.

Gegenwärtige Behauptung des Herrn Profeſſor Kants, welcher zufolge die Vernunft auf dem ſpeculativen Weg zwar wohl auf das Daſeyn irgend eines eingeſchränkten Welturhebers, aber ja nicht auf die Wirklichkeit des höchſten, unabhängigen und uneingeſchränkten Weſens ſchließen könne, gehört mit unter diejenigen, die

ſeine

ſeine Blöße ganz aufdecken, und die Nichtigkeit ſeines Vorgebens recht ſehr anſchaulich machen. Er läßt hin und wieder viel Hochachtung gegen die chriſtliche Religion, den Stifter, die Schriften derſelben, und deren Verfaſſer helle genug hervor blicken, dergeſtalt daß es ungezweifelt gewiß ſey, er ſchäme ſich der Religion nicht, deren moraliſche Grundſätze, ſeinem eigenen Geſtändniß nach überaus vortreflich, heilſam, vernünftig und daher annehmungswürdig ſind (K. p. V. 222 u. 229.). Es iſt daher ſehr glaublich, daß er, indem er ſeine Gedanken von der Nichtigkeit der aus der Beſchaffenheit dieſer Welt abgeleiteten Gründe als Prämißen eines Beweiſes für das Daſeyn Gottes hinſchrieb, wohl merkte, wie ſehr ſeine Behauptung gegen das Urtheil des Apoſtels in eben dieſer Sache verſtieß; allein er hielt dieſe Abweichung nur für dialektiſchen Schein, durch den er ſich nicht blenden laſſen wollte. „Oeftere Beobachtung, ſagt er, hat mich überzeigt, daß, wenn man ſein Geſchäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenklichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ, und blos auf mein Geſchäft Acht hatte, bis es vollendet ſey, endlich auf unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammen ſtimmte, was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne Partheylichkeit und Vorliebe für dieſelben, von ſelbſt gefunden hatte (K. p. V. 191.).“ — Doch ich laſſe mich gerne beſcheiden, und kann wohl glauben, daß Kant nach Anleitung ſeiner Grundſätze einen gar

guten Commentar über Röm. I, 19. 20. Act. xiv, 17. xvii, 27 ꝛc. ſchreiben könne, ſein Buch von der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, worin der Anfang des Johanniſchen Evangeliums ſo erbaulich paraphraſirt wird, läßt hieran wohl niemanden zweifeln. Genug hievon, ich komme nun zur Hauptſache.

So beruht alſo, wie Kant verſichert, die Unmöglichkeit der Metaphyſik, die Vernunft vermittelſt der Kenntniß dieſer Welt, zu einem hinlänglich beſtimmten Begriff von Gott zu führen, und von deſſen Daſeyn zu überzeigen, blos darauf, weil wir aus aus Mangel der Kenntniß aller möglichen Welten, ſchlechterdings nicht wiſſen können, ob dieſe gegenwärtige Welt die allervollkommenſte ſey, welches wir doch wiſſen müßten, um mit Gewißheit folgern zu können, daß ſie allein das Werk Gottes, nicht aber eines bloßen, an Macht, Weisheit ꝛc. eingeſchränkten Welturhebers ſeyn könne. — Nichtiges Blendwerk! — Zugegeben, daß die Kenntniß von dieſer Welt als eines vollkommenſten Ganzen, einen genau beſtimmten Begriff von Gott verſchaffe, und uns von dem Daſeyn deſſelben durch einen unwiderleglichen Beweis überzeige; ſo iſt und bleibt es doch höchſt ungeräumt, aus dem Mangel jener Kenntniß ſchlechterdings auf die Unmöglichkeit, vermittelſt des ſpeculativen Vernunftgebrauchs zu einem richtigen Beweis von Gott und deſſen Daſeyn zu gelangen, ſchlieſſen zu wollen. Ungeräumt ſage ich, iſt dieſes Verfahren; denn es wird dabey als ganz ausgemacht zum

Grunde gelegt, der ſpeculative Vernunftgebrauch müſſe ſchlechterdings ſeinen Weg durch die Kenntniß dieſer Welt als einer vollkommenſten, zu jenem Begriff und Beweiſe nehmen, wovon doch Kant auch nicht den geringſten Grund irgendwo angegeben hat, ja nicht einmal angeben konnte, indem die ganze Vorausſetzung ein gar grober Irrthum iſt. Nämlich:

Wir mögen dieſe Welt zu einem noch ſo kleinen Theil kennen, — ſo wenig als man wolle, von ihrer Ordnung und Harmonie einſehen, und von ihrer Größe einen noch ſo kleinen und eingeſchränkten Begriff haben; ſo können wir doch dieſelbe, wenn wir nach ihrem Urſprung fragen, für kein abſolut nothwendiges, unabhängiges, uneingeſchränktes ꝛc. Weſen halten, weil im entgegen geſetzten Fall jene Frage höchſt unbedeutend ausfallen würde; überdieß wird ja dieſe Frage ſelbſt durch die vorher erkannte Zufälligkeit der Welt in ihren Theilen ſowohl, als ihrer Verbindung zu einem ſyſtematiſchen Ganzen, zuerſt aufgegeben. Hieraus wird offenbar, daß, weil der ſpeculative Gebrauch der Vernunft vermittelſt der Kenntniß dieſer Welt als eines vollkommenſten Ganzen zu einem genau beſtimmten Begriff von Gott nicht hinführe, doch eben darum noch gar nicht gefolgert werden könne: für die ſpeculative Vernunft wären nun alle Wege zu einem befriedigenden Beweis vom Daſeyn Gottes auf ewig verſchloſſen. Inzwiſchen ſchließ doch Kant wirklich ſo, aber doch conſeqvent; denn er ſetzt voraus, daß er in der Kritik der reinen Vernunft, die Unmöglichkeit

auf

auf dem ſpeculativen Wege das Daſeyn Gottes zu beweiſen recht anſchaulich gemacht habe. Wäre dieſes, ſo müßten wir uns freylich nur an das armſelige Poſtulat halten, bey deſſen ſogenannter objectiver Realität wir uns eben ſo übel befinden würden, als bey jener, die der ſpeculative Gebrauch nach Ausſage der Kritik gewährt (§. 64. vergl. K. r. V. 726, 1.) *).

*) Wenn ich mich bey der K. p. V. befrage, ob ich wohl das höchſte Urweſen durch moraliſche Prädicate beſtimmen, folglich als ein höchſt freyes, allwiſſendes, höchſt gütiges ꝛc. denken und annehmen müſſe; ſo heißt es: Allerdings! So und nicht anders müſſen wir uns daſſelbe denken, nur müſſen wir uns nicht unterfangen, weiter zu gehen, und daſſelbe näher zu beſtimmen. Fragen wir ferner, was uns denn wohl noch von dieſem Schritt abhalten könne? — Die Macht der Kategorien, heißt es; denn die Frage: Ob dieſes allwiſſende, allgütige ꝛc. Weſen eine Subſtanz, — eine Urſach —, ob es nothwendig ſey, — eine mehr als idealiſche Exiſtenz habe? ꝛc hat gar keine Bedeutung (K. r. V. 742, 1.). Wohlan alſo! Wie weit komme ich mit einem ſolchen allwiſſenden, allmächtigen und allgütigen Weſen, wenn daſſelbe nicht zugleich unabhängig von meinem Denken, als Subſtanz exiſtirt? Iſt es noch möglich, gegen einen bloßen Gedanken-Gott (denn es iſt nicht ſo nothwendig, einen Gott, als das moraliſche Geſetz anzunehmen §. 64. No. 2.) Hochachtung zu haben? — Mit einem Worte, ſoll die Anwendung der Kategorien auf die Idee von Gott, doch noch, wie Kant will, Statt finden; ſo kann dieſelbe doch nicht an-

ders als ſo geſchehen, daß wir uns dieſes Weſen als eine nothwendige, allmächtige ꝛc. in Gedanken angenommene Subſtanz vorſtellen, welches folglich nur ideale Realität habe, wobey mithin der Verſtand auf abſolute Realität deſſelben gänzlich Verzicht thun müſſe.

Sechstes Hauptſtück.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniß der reinen Vernunft.

§. 67.

Die Belehrung des Herrn Kants über die verſchiedenen Arten des Fürwahrhaltens aus dem Bedürfniß der ſpeculativen, wie auch der praktiſchen Vernunft, gehört, wie es ſcheint, unter die höchſt unfruchtbaren (K. p. V. 255 —).

Für den Unterſchiede dieſes Fürwahrhaltens findet man am angezogenen Orte folgende Gründe:

a) Ein Bedürfniß der reinen ſpeculativen Vernunft leitet nur auf Hypotheſen; dagegen jenes der praktiſchen Vernunft zu Poſtulaten führt. In Rückſicht nämlich des erſtern Bedürfniſſes, ſteigt man

b) Vom Abgeleiteten, in der Reihe der Gründe ſo hoch hinauf als man will, und man braucht einen Urgrund nicht, um der Cauſalverbindung der Dinge und ihrer Veränderung in der Welt, objective Realität zu geben, wohl aber, um die forſchende Vernunft in Anſehung des Abgeleiteten vollſtändig zu befriedigen. Wenn ich demnach in der Natur, Ordnung und Zweckmäßig-

keit allenthalben bemerke, ſo brauche ich nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu verſichern, zur Speculation, ſondern nur um ſie zu erklären, eine Gottheit, als deren Urſache voraus zu ſetzen. Indeſſen kann doch

c) Eine ſolche Vorausſetzung nicht weiter, als bis zu dem Grade einer allervernünftigſten Meynung gebracht werden; denn der Schluß auf eine ſo genau und vollſtändig beſtimmte Urſache, als wir uns unter dem Begriff von Gott denken müſſen, iſt jederzeit mißlich und unſicher. Dagegen iſt

d) Das Bedürfniß der reinen praktiſchen Vernunft auf die Pflicht, das höchſte Gut aus allen meinen Kräften zu befördern gegründet, wobey freylich die Bedingungen deſſelben in Beziehung auf ſeine Möglichkeit nur vorausgeſetzt werden müſſen, indem ſpeculative Vernunft dieſelbe nicht beweiſen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Auch gründet ſich

e) Dieſe eben jetzt genannte Pflicht auf das moraliſche Geſetz, deſſen abſolute Nothwendigkeit und objective Realität apodiktiſch gewiß iſt, und welches daher durch theoretiſche Meynungen von der innern Beſchaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr bevorſtehenden Regierers, gar nicht unterſtützt werden darf, um die Menſchen auf das vollkommenſte zu unbedingt geſetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Wenn aber

f) Die Poſtulate nur die in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Guts, und zwar nicht zum Behuf einer beliebigen ſpecula-

culativen Abſicht, wohl aber eines praktiſchnothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens betreffen, der hier einem in der Beſchaffenheit der Dinge gegründeten Vernunftgebote gehorcht; ſo iſt das Bedürfniß der praktiſchen Vernunft, ein Bedürfniß in ſchlechterdings nothwendiger Abſicht, wodurch alſo ſeine Vorausſetzung nicht blos als erlaubte Hypotheſe, ſondern als Poſtulat in praktiſcher Abſicht gerechtfertigt wird; und zugegeben, daß das Moralgeſetz jederman als Gebot (nicht als Klugheitsregel verbinde, darf der Rechtſchaffene wohl ſagen: Ich will, daß ein Gott, — mein Daſeyn in dieſer Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daſeyn in einer reinen Verſtandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos ſey, — ich beharre darauf, und laſſe mir dieſen Glauben nicht nehmen, denn dieſes iſt das einzige, wo mein Intereſſe, weil ich von demſelben nichts nachlaſſen darf, mein Urtheil unvermeidlich beſtimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, ſo wenig ich auch darauf zu antworten, oder ihnen ſcheinbarere entgegen zu ſtellen, im Stande ſeyn möchte.

Dieſe ganze Darſtellung ſcheint äußerſt ſteril, und nur in ſo ferne lehrreich zu ſeyn, als dieſelbe ein ſehr merkwürdiges Beyſpiel einer ſtark geſpannten Phantaſie aufſtellt, wenn ihrer Macht alles weichen, und ſogar die Vernunft zu Gebote ſtehen muß. Ueberdenkt man, was der Verfaſſer hier zum Vortheil des moraliſchen Glaubens, oder vielmehr zur Aufklärung des Vorzugs deſſelben vor dem Fürwahrhalten aus einem Bedürf-

niß der ſpeculativen Vernunft (doctrinaler Glaube) geſagt hat, und vergleicht daſſelbe mit ſeinen anderweitigen, über eben dieſe Materie hin und wieder gefällten Urtheilen; ſo kommt man in ein Gedränge, woraus man ganz vergebens ſich zu helfen ſucht, ſo lange man nur diejenigen Mittel anwendet, welche die kantiſche Kritik an die Hand giebt. Die Folge wird zeigen, daß das Fürwahrhalten der praktiſchen Vernunft ein eben ſo unnützes Ding ſey, als jenes der ſpeculativen, und daß man daher beym moraliſchen Glauben eben ſo viel, oder auch wohl vielleicht noch weniger, als beym doctrinalen gewinne. Alſo wenn

1) Kant behauptet, daß das Bedürfniß der reinen ſpeculativen Vernunft nur auf Hypotheſen, jenes dagegen der praktiſchen, auf Poſtulate führe; ſo ſcheint er allerdings mit ſich ſelbſt nicht recht einig zu ſeyn. Denn die Poſtulate zählt er ja ſchlechterdings unter die Hypotheſen (K. p. V. Vor. 22.), dagegen er den doctrinalen Glauben, der doch von einem Bedürfniß der ſpeculativen Vernunft abhängt, aus der Zahl der Hypotheſen ausgeſchloſſen wiſſen will. „Wollte ich (ſagt er), daß blos theoretiſche Fürwahrhalten Hypotheſe nennen, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr von der Beſchaffenheit einer Welturſache, und einer andern Welt Begriffe zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen, daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten darf (K. r. V. 855.) — Alles dieſes, ſagt man, muß emollirt werden,

den, man ſagt aber nicht, wie denn dieſe ſo nöthige Emollition gemacht werden ſolle; denn wollte man ſich hierzu derjenigen Abſicht bedienen, die etwas anzunehmen berechtige, ſo käme man auf Hypotheſen in theoretiſcher, und auf Hypotheſen in praktiſcher Abſicht, und alsdann müßte gezeigt werden, daß eine Hypotheſe der leztern Art, vor jener der erſten Art einen ſehr merklichen Vorzug habe, welches ſich doch in der That nicht ſo befindet, wie aus dem vorhergehenden Kapitel zur Genüge erhellet. Wir werden über dieſen Umſtand bald eine nicht unerhebliche Anmerkung aus dem Geſtändniß des Herrn Kants ſelbſt zu machen Gelegenheit finden. — Es heißt ferner

2) Daß uns das Bedürfniß der ſpeculativen Vernunſt berechtige, oder auch wohl gar nöthige, vom Abgeleiteten d. i. vom Bedingten ſo hoch in der Reihe der Bedingungen als Gründe hinauf zu ſteigen, als es uns beliebt, und wir brauchen eine Gottheit, nicht um uns von der Wirklichkeit des Abgeleiteten zu verſichern, vorauszuſetzen, wohl aber um die forſchende Vernunft in Anſehung deſſelben vollſtändig zu befriedigen. Weil inzwiſchen doch der Schluß von einer Wirkung auf eine ſo genau und vollſtändig beſtimmte Urſache, als die Gottheit iſt, immer nur unſicher und mißlich ſeyn muß, ſo können wir die Vorausſetzung einer Gottheit nicht höher, als bis zum Grade einer, für uns Menſchen, allervernünftigſten Meynung bringen." — Lauter harte Anomalien, die jeden Verſuch einer Emollition unmöglich zu machen ſcheinen! Die ſo ſehr eingeſchränkte Kenntniß der Welt giebt nach der

Ausſage des Herrn Profeſſor Kants hinlängliche Gründe und Prämißen einen zwar weiſen, ziemlich mächtigen, gütigen ꝛc. Urheber, aber nicht eine Gottheit anzunehmen, und voraus zu ſetzen (§. 66.); nichts deſtoweniger ſoll uns eben dieſe Kenntniß berechtigen, zur Erklärung der Ordnung und Geſetzmäßigkeit der Dinge eine Gottheit, — eine **höchſte Intelligenz**, und zwar als **die einzige uns bekannte Bedingung** voraus zu ſetzen (K. p. V. 256 vergl. K. r. V. 854, 1.). Welcher Contraſt! — Noch mehr; wenn die Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauch ſich berechtigt zu ſeyn glaubt, dem Urheber der Welt alle mögliche Vollkommenheiten beyzulegen; ſo ſind das doch keine Schlüſſe, die von unſerer Einſicht zeigten — nein! es ſind vielmehr bloße Befugniſſe, die man uns nachſehen kann, und die doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um Gebrauch davon machen zu können (K. p. V. 251.); und gleichwohl wird eben dieſes Verfahren der ſpeculaven Vernunft, nach welchem ſie eine Gottheit annimmt, eine für uns Menſchen allervernünftigſte Meynung gehalten. — Sonderbar! aber was gewönnen wir dabey? — Wenig, oder wohl gar nichts; denn was könnte wohl auch eine Empfehlung vor Nachdruck haben, wenn ſie ſelbſt (wäre ſie auch die allervernünftigſte) auf eine anderweitige Empfehlung warten müßte *)?

Ueber-

*) Wir würden auch, heißt es (K. p. V. 256. Anm.) beym ſpeculativen Gebrauch kein Bedürfniß der Vernunft vorſchützen können, wenn nicht ein problematiſcher, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft, vor Augen läge, nämlich der Begriff von einem

Ueberdieß ſcheint jene allervernünftigſte Meynung, welcher zufolge im ſpeculativen Gebrauch der Vernunft, der Begriff von einer Gottheit nur regulativ gemacht wird, ſich nicht wohl mit der logiſchen Eintheilung des Fürwahrhaltens reimen zu können. Die Glieder nämlich deſſelben, oder die Stufen ſind: Meynen, Glauben und Wiſſen (K. r. V. 850.). Erſteres iſt ein, ſowohl ſubjectiv als objectiv unzureichendes Führwahrhalten; das zweyte aber beruht auf einem ſubjectiv zwar zureichenden, aber objectiv unzureichenden Fürwahrhalten; endlich beſteht das Wiſſen aus einem ſubjectiv ſowohl, als auch objectiv zureichenden Fürwahrhalten. Wenn nun, wie allgemein bekannt iſt, kein Glied einer richtigen Eintheilung mit dem andern verwechſelt werden darf, — mit welchem Rechte nennt Kant jene allervernünftigſte Meynung einen feſten Glauben an Gott? — Wie ſoll man hier emolliren? — So iſt alſo

einem ſchlechterdings nothwendigen Weſen. Nun! woferne der ſpeculative Gebrauch der Vernunft an den unvermeidlichen Begriff von einem ſchlechterdings nothwendigen Weſen geknüpft iſt; ſo möchte ich wohl wiſſen, durch welchen Canal denn Kant zu der ſo genauen Bekanntſchaft mit jenem Weltbaumeiſter, der kein Gott ſeyn ſoll, gekommen ſeyn mag? — Gewiß, man mag hier zur Beſchönigung raiſonniren und emolliren wie und ſo lange man wolle, ſo bleibt doch Kant ungerettet, und der Gedanke ganz unvermeidlich, daß auch in unſern Zeiten öfters die würdigſten Männer ganz unvermuthet auf Abwege gerathen.

3) Der doctrinale Glaube an Gott ein feſter Glaube? — Und eben dieſer Glaube hat doch noch etwas Wankendes in ſich? — Ja freylich, denn ſo ſtehet geſchrieben: Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas Wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurücke kehrt (K. r. V. 855, 3.). Richtig citirt, richtig geleſen; aber ein feſter, und doch wankender Glaube, — iſt das nicht ein logiſcher Barbarism? — Nein, nichts weniger als dieſes, — man muß nur emolliren. — Potz emolliren und kein Ende! — kann man denn nach kantiſchen Grundſätzen nicht philoſophiren, ohne zu emolliren? Und wie ſoll man damit beym feſten und doch zugleich wankenden Glauben zurechte kommen? Iſt hier noch irgend eine Auskunft möglich, ſo muß man ſagen: Der doctrinale Glaube ſey nur von einer Seite feſt, von der andern aber wankend, und da beym Glauben, das Subjective die eine, das Objective dagegen die andere Seite iſt; ſo müßte nach dem angegebenen Begriff die Feſtigkeit des doctrinalen Glaubens, ſchlechterdings auf die Seite des Subjectiven; hingegen das Schwankende auf die Seite des Objectiven fallen. Allein das Objective iſt im ſpeculativen Gebrauch nichts als ein leerer Raum, den keine objective Gründe ausfüllen können, indem wir ja durch die Vernunft ſelbſt verbunden ſind, uns derſelben ſchlechterdings ſo zu bedienen, als ob alles nichts als Natur wäre, und von fehlenden Gründen läßt ſich weder das Zureichende, noch das Unzu-

Unzureichende prädiciren. Nun iſt aber das Wankende im logiſchen Gebiete jederzeit eine ganz nothwendige Folge des logiſch Unzureichenden dergeſtalt, daß wo dieſes nicht Platz findet, auch jenes ſogleich fallen müſſe, und es läßt ſich daher meines Erachtens ſchwerlich das Feſte mit dem Wankenden im doctrinalen Glauben paaren. Doch zugegeben, daß

4) Der doctrinale eine feſte und ſchwache Seite zugleich habe, — iſt es denn mit dem moraliſchen Glauben beſſer beſchaffen, — iſt er von allen Seiten feſte und unerſchütterlich? — Nichts weniger als dieſes. Kant bekennt ſelbſt, daß dieſer Glaube auch ſogar bey wohlgeſinnten Menſchen ins Stocken gerathe, wie feſte ſoll er alſo bey den übrigen ſeyn, deren einziges Lebenselement die Immoralität iſt? Gleichwohl ſcheint doch Kant, ob er gleich den moraliſchen Glauben eben ſo wie den doctrinalen hin und her wanken läßt, doch mehr für dieſen als für jenen eingenommen zu ſeyn; er behauptet nämlich, die ſpeculative Vernunft ſtoße in ihren Betrachtungen auf Gründe, die den Glauben an einen Gott, an eine unwiderſtehliche Ueberzeugung knüpfen, welches doch vom moraliſchen Glauben nicht geſagt, vielmehr das Gegentheil behauptet wird (K. p. V. Vor. 22.). Dem ſey indeſſen wie ihm wolle, und obgleich aus dem vorhergehenden Hauptſtück deutlich genug erhellet, daß der geſammte Poſtulatenkram auf ſehr ſchlechten Füßen ſtehe; ſo will ich doch noch zum Beſchluß dieſes Kapitels eine Anmerkung machen, die ihren guten Grund in der Kritik hat, gleichwohl aber dem moraliſchen Beweis folglich auch dem moraliſchen

Glauben, alle Kraft zu entziehen ſcheint. Kant behauptet:

5) Es ſey nothwendig, daß unſer ganzer Lebenswandel dem Moralgeſetz untergeordnet werde, welches ganz unmöglich ſeyn würde, woferne die Vernunft mit demſelben nicht zugleich eine wirkende Urſache verknüpfte, die dem ſittlichen Verhalten, einen unſern höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es ſey in dieſem, oder einem andern Leben beſtimmte. — Ohne alſo, fährt Kant fort, einen Gott, und eine für uns jetzt nicht ſichtbare, wohl aber gehoffte Welt, ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beyfalls und der Bewunderung, aber keine Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung. — Ich ſchließe hieraus ſo: Wenn wir nothwendig verpflichtet ſind, unſer ganzes Leben nach der Vorſchrift des Moralgeſetzes einzurichten, — wenn ferner dieſe Uebereinſtimmung unſerer Handlungen damit, ſchlechterdings ohne Triebfedern unmöglich iſt, die nur aus dem Bewußtſeyn und dem Glauben, daß ein Gott ſey, abgeleitet werden können; ſo folgt ja unwiderſprechlich, daß der ſo nothwendig praktiſche Gebrauch des Geſetzes den Glauben an das Daſeyn Gottes als die einzige Bedingung voraus ſetze. Es fällt aber von ſelbſt in die Augen, daß dieſes kein anderer Glaube ſeyn könne, als der doctrinale, der als Wirkung ſeine Cauſalität nicht im Moralgeſetz und gebotener Sittlichkeit, wohl aber in theoretiſcher Weltkenntniß ſucht (K. r. V. 854, 1.). Wenn es ferner höchſt unmöglich iſt, behaupten zu wollen, daß

einer.

einerley Sache mehrmal geglaubt werden könne, weil Gründe von verſchiedener Art zu eben demſelben Glauben führen, ſo iſt man allerdings befugt, den moraliſchen Glauben für keine beſondere Art, wohl aber für eine ganz entbehrliche Beſtätigung des theoretiſchen zu halten.

§. 68. Anm.

Aus dem Vorhergehenden erhellet zur Genüge, daß Kant den phyſiſchtheologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes überaus hoch ſchätze, und das zwar in der Rückſicht, weil dieſer Beweis ſtark genug iſt, eine unwiderſtehliche Ueberzeugung in dem gemeinen Verſtande, ſo wie in jenem des ſubtilſten Denkers zu bewirken. Es war daher etwas Unerwartetes, daß er ſich in der Kritik der reinen Vernunft alle Mühe gab, dieſen Beweis zu ſchwächen, ob er gleich ſelbſt dieſes Unternehmen als ein vorgebliches und troſtloſes ausgegeben hatte. Billig hätte der Verfaſſer damals die metaphyſiſche Welt näher über die ſo große Ueberzeugungskraft dieſes Arguments, belehren und zeigen ſollen, daß die Kraft, womit daſſelbe ſo unwiderſtehlich zur Ueberzeugung auf den Verſtand wirkt, keine ihm eigenthümliche, wohl aber eine ganz fremde ſey, die durch ihren unvermerkten Einfluß das erſetzt, was der phyſiſchtheologiſche Beweis für ſich zu leiſten ſchlechterdings außer Stande iſt. Hievon findet man aber in der K. r. V. nichts anders als die nakte Ausſage: Die Kraft dieſes Beweiſes reiche nur bis zu einem Weltbaumeiſters, aber nicht bis zu einer Gottheit. Die nähere Beſtimmung nun jenes ergänzenden Zuſatzes

hat

hat Kant für die Kritik der Urtheilskraft aufbewahrt, und man findet dieſelbe beſonders Seite 466, wo er ſich hierüber alſo erklärt: Daß der phyſiſchteleologiſche Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologiſcher wäre, überzeugt, rührt nicht von der Bemühung der Ideen von Naturzwecken als ſo viel empiriſchen Beweisgründen eines höchſten Verſtandes her, ſondern es miſcht ſich unvermerkt der jedem Menſchen beywohnende, und ſo innigſt bewegende moraliſche Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Weſen, welches ſich ſo unbegreiflich künſtlich in Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (ohne dazu durch die Wahrnehmung der erſtern berechtigt zu ſeyn) beylegt, und alſo jenes Argument, in Anſehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt, ſo daß in der That nur der moraliſche Beweisgrund die Ueberzeugung, und auch dieſe nur in moraliſcher Rückſicht, wozu jeder ſeine Beyſtimmung innigſt fühlt, hervorbringt.

Faſt ſollte man auf die Gedanken kommen, als ob Kant ſeine Leſer nur mit Worten, Fragen, ſchwerfälligen Parentheſen, und ermüdenden Taſen überzeigen oder abweiſen wolle. Die Kraft des phyſiſchteleologiſchen (phyſiſchtheologiſchen) Beweiſes ſoll eigentlich aus dem moraliſchen Beweisgrund entſpringen, der allen Menſchen beywohnt, und unvermerkt ſeinen Einfluß auf den Verſtand in Bewirkung der Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens äußert. Nun muß doch eine

eine Behauptung, die, wie die gegenwärtige, auf wichtige Folgen hinaus läuft, nicht ſo ſchlechtweg auf gut Glück angenommen werden, und man iſt daher berechtigt zu fragen, woher man denn wiſſen könne, daß dem phyſiſchtheologiſchen Beweis, der moraliſche Beweisgrund ſtillſchweigend untergelegt werde, der jenen beſeele, und unvermerkt ſich in den Schluß einmiſche? In dieſer Hinſicht hat denn nun Kant die Gründe jener Behauptung in Fragen vorgelegt, und dadurch den Schlüſſel zur Kenntniß jenes bisher unbekannten Einfluſſes geben wollen. — „Ihr ſchließt, heißt es, aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchem Grad dieſes Verſtandes? Ohne Zweifel werdet ihr euch nicht anmaaßen, auf den höchſtmöglichen Verſtand zu ſchließen, denn auf die Art müßtet ihr einſehen, ein größerer Verſtand, als wovon ihr Beweisgründe in der Welt findet, ſey nicht möglich, welches euch ſelber Allwiſſenheit beylegen hieße. Eben ſo ſchließt ihr aus der Größe der Welt auf eine ſehr große Macht des Urhebers; ihr werdet euch aber beſcheiden, daß dieſes nur comparativ für euere Faſſungskraft Bedeutung hat, und, da ihr nicht alles mögliche erkennet, um es mit der Weltgröße, ſo weit ihr dieſelbe kennt, ihr nach einem ſo kleinen Maaßſtabe, keine Allmacht des Urhebers folgern könnet ꝛc. Man kann es zwar ganz wohl geſchehen laſſen, daß ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider einzuwenden hat) willkührlich hinzu ſetzt: Wo ſo viel Voll-

kom-

kommenheit angetroffen wird, da könne man alle Vollkommenheiten in einer einzigen Welturſache vereinigt annehmen, indem doch die Vernunft mit einem ſo beſtimmten Princip, theoretiſch und praktiſch beſſer zurechte kommt. Inzwiſchen könnt ihr doch dieſen Begriff von einem Urweſen, nicht als von euch bewieſen anpreiſen, da ihr ihn nur zum Behuf eines beſſern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern alſo, oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit einer Schlußkette in Zweifel zu ziehen, iſt eitel Großthuerey, die gerne haben möchte, daß man den Zweifel, den man gegen euer Argument frey heraus ſagt, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieſer Decke die Seichtigkeit des Beweiſes durchſchlupfen zu laſſen."

Alles dieſes iſt weitläufig und verſtändlich genug vorgetragen, aber zugleich doch auch ganz unzulänglich das zu erhärten, und feſte zu ſetzen, zu deſſen Behuf dieſe ganze Vorkehrung gemacht iſt, die ſehr deutlich zeigt, daß Kant an der Ueberzeugung, die der phyſiſchtheologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes bewirkt, nur irre geworden ſey, und im Grunde nicht recht wiſſe, aus welcher Quelle ſie eigentlich abgeleitet werden ſolle.

Denn woferne es ausgemacht iſt, daß dem ſpeculativen Vernunftgebrauch im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe, der unvermeidliche Begriff von einem ſchlechterdings nothwendigen Urweſen zum Grunde liege (K. p. V. 256. Anm.); ſo iſt nichts, wodurch ich

genöthigt würde, die aus dieſem Argument gewonnene Ueberzeugung, auf Rechnung des unvermerkten Einfluſſes, eines allen Menſchen innigſt beywohnenden und bewegenden moraliſchen Beweisgrundes zu ſchreiben, indem der Uebergang vom Zufälligen in der bewundernwürdigen Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt, auf ein abſolut nothwendiges Weſen, weit feſter, ſicherer, und für die Vernunft dringender iſt, als jener vom moraliſchen Beweisgrund (Kr. r. V. 594, 1. vergl. K. U. 420.). Ueberdieß hat Kant mit gar nichts erwieſen, daß ein allen Menſchen nothwendig beywohnender moraliſcher Beweisgrund durch ſeinen unvermerkten Einfluß den phyſichtheologiſchen Beweis ergänze, um eine unwiderſtehliche Ueberzeugung vom Daſeyn einer höchſten Intelligenz hervorzubringen; denn daß er, zur Berichtigung jenes Vorgebens, einen Weltbaumeiſter auftreten läßt, der nur weiſe und mächtig genug ſey, eine ſolche Welt hervor zu bringen, als dieſe iſt, ſcheint eine eben ſo nichtige Appellation zu ſeyn, als das Vorgeben ſelbſt, höchſt irrig und ungegründet iſt. Reicht nämlich der auf Ordnung und Zweckmäßigkeit gegründete Beweis nur bis zu zu einem ſolchen Weltbaumeiſter (K. r. V. 655, 1.); ſo iſts grundfalſch, daß allen Menſchen ein moraliſcher Beweisgrund weſentlich beywohne, und ſtets ſich durch unvermerkten Einfluß in die Schlüſſe auf das Daſeyn Gottes miſche, und wenn es in keines Menſchen Macht ſteht, einen unvermerkten Einfluß einer verborgenen und lebendigen moraliſchen Quelle zu hindern; ſo muß der ſpeculative Beweis ſchlechterdings Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes (nicht des Hirngeſpinſts

ſpinſts von einem Künſtler, der bey weitem noch kein Gott iſt, bewirken, und Kant hätte demnach etwas zu früh dieſen Beweis mit der Ueberſchrift: Unmöglichkeit des phyſiſchtheologiſchen Beweiſes gebrandmarkt (K. r. V. 648, 2.).

Kant hat ſich in der That ganz vergeſſen, als er dem ſpeculativen Vernunftgebrauch beym Aufſteigen in der Reihe der Gründe, ſeine häßliche Mißgeburth, den künſtlichen Weltbaumeiſter zum Non plus ultra ſetzte, — vergeſſen hat er ſich, indem er ſeiner eigenen Grundſätze von abſoluter Totalität, wodurch die Vernunft allein und zwar auf ewig befriedigt wird, uneingedenk, dem, nach einer ſolchen beruhigenden Totalität ringenden Leſer, einen Ruheplatz angewieſen, wo doch ſelbſt auch die allerſchwächſte Vernunft nichts als quälende Unruhe finden muß. Er will freylich nicht, daß wir uns hier beſtändig aufhalten ſollen, vielmehr giebt er uns die Erlaubniß höher zu ſteigen, und dasjenige Ziel zu erreichen, über welches ſich keine Vernunft weiter erheben kann. Gewiß konnte ihm doch niemand anders die Erlaubniß ertheilt haben, ſo was zu erlauben, als allein derjenige, der ihm vorher erlaubt hat, zur Erweiterung des Erkenntniſſes einen Weltbaumeiſter zu drechſeln. Wider dieſe Erlaubniß, ſagt Kant, habe die Vernunft nichts einzuwenden. Seltſam genug! — Die Vernunft ſoll hiewider nichts einzuwenden haben! Und welche Logik, — welche Vernunft billigt wohl Concluſionen, in welche mehr, als es ihre ihre Gründe erlauben, hineingebracht wird? Wenn ihr, heißt es ferner, auf erhaltene Be-

günſti-

günſtigung, bis zum höchſten Urweſen geſtiegen ſeyd, ſo könnt ihr euch doch nicht rühmen, dieſen Begriff bewieſen zu haben, weil ihr ihn nur zum Behuf eines beſſern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Wohlan! Kann ſich aber wohl Kant rühmen, eben dieſen Begriff aus praktiſchen Gründen bewieſen zu haben, da er ihn doch nur zum Behuf eines beſſern Vernunftgebrauchs angenommen hat? (§. 59 und 64.) Nein! er iſt viel zu beſcheiden, als daß er ſich deſſen rühmen ſollte (K. r. V. 856, 3.), ſonſt würde er wiſſen, daß ein Gott ſey, und nicht frey heraus ſagen, daß er es nicht wiſſe. Dieſes klingt nun freylich ſonderbar in dem Munde eines Mannes, dem die Aufforderung: Wer ſich rühmen will, der rühme ſich doch deſſen, daß er mich kenne ꝛc. nicht unbekannt ſeyn konnte. Inzwiſchen hängt doch dieſe Ausſage mit ſeinen übrigen Grundſätzen ſehr gut zuſammen. — Nämlich, einen Begriff beweiſen, heißt, und kann nach der ſogenannten kritiſchen Philoſophie der neuern Arceſilaſten nichts anders heißen, als die objective Realität deſſelben evident darthun, d. i. das Object, dem jener Begriff entſpricht, in der Erfahrung (Anſchauung) darſtellen, und weil dieſes in Beziehung auf den Begriff von Gott ſchlechterdings unmöglich iſt, ſo muß man ſagen, daß weder der ſpeculative, noch der praktiſche Vernunftgebrauch eben dieſen Begriff beweiſen, alſo auch niemand wiſſen könne, daß ein Gott, wohl aber das keiner ſey. Gewiß, woferne es nur damit ſeine Richtigkeit hätte, daß die objective Realität der Begriffe nur allein in der Erfahrung geſucht und gefunden werden müßte, dieſe demnach

 für

für jene die einzige Quelle wäre; ſo würde der Gedanke, daß kein Gott ſey, vollkommen eins ſeyn mit dem Urtheil, daß Gott kein Gegenſtand unſerer Sinnlichkeit ſey, und man daher mit der größten Zuverläſſigkeit ſagen könne: Alle Welt weiß, daß kein Gott ſey; allein daß außer der Erfahrung und ihren Erſcheinungen nichts da ſey, wodurch unſere Begriffe objectiv berichtigt werden können, iſt eben ſo irrig, als die Behauptung: daß einem eingeſchränkten Weſen abſolute Nothwendigkeit nicht widerſpreche (K. r. V. 161, 1.).

Wenn ſich Herr Profeſſor Kant darüber beſchwert, daß man aus dem von ihm gegen den phyſiſchtheologiſchen Beweis erhobenem Zweifel, eine Bezweifelung heiliger Wahrheiten gefolgert, und ihm zur Laſt gelegt habe; ſo bedient er ſich hierin ſeines Rechts, und er muß wiſſen, wie weit daſſelbe gegründet ſey oder nicht; allein da er zugleich wiſſen muß, daß ein Beweis, wegen gewiſſer gegen denſelben erhobener Zweifel nicht ſofort falſch, und verwerflich gehalten werden darf, ſo hat er doch kein Recht, ſich darüber zu beſchweren, wenn man ihm den gegründeten Vorwurf macht, daß er aus ſeinem Zweifel, den er dem Beweis entgegen geſetzt, wider alle logiſche Befugniß auf die abſolute Unmöglichkeit deſſelben geſchloſſen hat.

Sie-

Siebentes Hauptſtück.

Von der der praktiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeines Erkenntnißvermögens.

§. 69.

Die Momente dieſer, unſerer Beſtimmung weislich angemeſſenen Proportion des Erkenntnißvermögens, ſcheint Kant ſehr unrichtig abgewogen zu haben (K. p. V. 263.).

Was hierüber am angezogenen Orte geſagt wird, iſt in nachſtehenden Sätzen vorgelegt worden:

1) Da die Menſchen beſtimmt ſind, ſich um das höchſte Gut zu bewerben, und aus allen ihren Kräften nach demſelben zu ſtreben, ſo muß man nothwendig auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, und auch ihr Verhältniß gegen einander, als hinlänglich zu dieſem letzten Zweck annehmen. Inzwiſchen fällt doch die große Unzulänglichkeit dieſer Dinge zu jenem Zweck gar ſehr in die Augen, und es ſcheint daher, als habe uns die Natur hier nur ſtiefmütterlich mit einem zu unſerm Zwecke erforderlichen Vermögen verſorgt.

ſorgt. Allein geſetzt, wir wären mit hinlänglicher Ausrüſtung hierzu verſehen, was würde wohl allem Anſchein nach hievon die Folge ſeyn? — Antwort

2) Wenn nicht in dieſem Fall zugleich unſere Natur umgeändert würde, ſo würden die Neigungen, die jederzeit das erſte Wort haben, zuerſt ihre Befriedigung, und in Verbindung mit vernünftiger Ueberlegung, ihre höchſtmögliche und dauernde Befriedigung unter dem Namen der Glückſeligkeit verlangen, — das moraliſche Geſetz würde hinten drein ſprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, ja ſie insgeſammt einem höhern, auf keine Neigung Rückſicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber

3) Statt des Streits, der gegenwärtig die moraliſche Geſinnungen mit den Neigungen führen muß, in welchem die Seele doch nach einigen Niederlagen, nach und nach zu einer moraliſchen Stärke gelangt, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majeſtät uns beſtändig vor Augen liegen, die Uebertretung des Geſetzes, würde freylich vermieden, und das Gebotene vollzogen werden; weil jedoch die Geſinnung, aus welcher Handlungen verrichtet werden müſſen, durch kein Gebot eingeflößt werden kann, überdieß auch der Stachel der Thätigkeit hier ſogleich bey der Hand, und äußerlich iſt, folglich ſich die Vernunft nicht erſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen die Neigungen, durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln; ſo würden

4) Die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen, nur aus Furcht, wenige aus Hoffnung, und gar keine aus

Pflicht

Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon, und ſelbſt der Welt, in den Augen der höchſten Weisheit beruht, würde gar nicht exiſtiren, und das ganze Verhalten der Menſchen würde (ſo lange ihre Natur das bliebe was ſie iſt), in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo alles, wie in einem Marionettenſpiel zwar wohl gut geſticuliren, in den Figuren aber kein Leben ſeyn würde. Da es nun aber

5) Mit uns ganz anders beſchaffen iſt, da wir mit aller Anſtrengung unſerer Vernunft, nur eine ſehr dunkle und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft gewinnen, überdieß der Weltregierer uns ſein Daſeyn und ſeine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken oder klar beweiſen läßt, ferner auch das Moralgeſetz, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, ſchlechterdings uneigennützige Achtung von uns fordert, übrigens aber, wenn dieſe Achtung thätig und herrſchend geworden, alsdann erſt, und nur dadurch, Ausſichten ins Reich des Ueberſinnlichen, wiwohl nur mit ſchwachen Blicken erlaubt; ſo kann wahrhaft ſittliche, dem Geſetz unmittelbar geweihte Geſinnung Statt finden, und das vernünftige Geſchöpf des Antheils am höchſten Gute würdig werden, der dem moraliſchen Werthe ſeiner Perſon, und nicht blos ſeinen Handlungen angemeſſen iſt. Es dürfte alſo auch wohl hier

6) Damit ſeine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur, und des Menſchen hinreichend lehrt, daß die unerforſchliche Weisheit, durch die wir exiſtiren, nicht minder in dem verehrungswür-

würdig iſt, was ſie uns verſagte, als was ſie uns zu Theil werden ließ.

Daß unſere Welt mit Immoralität wie mit einer Sündfluth überſchwemmt ſey, darf gar nicht erſt gelehrt werden; in der Natur, ſo weit ſie reicht, findet man kein Vacuum phyſicum, aber auch in einer Welt, deren Bewohner Vernunft und Freyheit nur darum zu Theil geworden zu ſeyn ſcheinen, um unvernünftig in den Tag hinein zu leben, allenthalben nichts als Verwirrung und Unordnung zu ſtiften, und ſich ſelbſt durch unmoraliſches Betragen für eines ſo unſchätzbaren Geſchenks unwürdige Geſchöpfe zu erklären, läßt ſichs an kein Vacuum immorale denken. Ueber den Urſprung des Böſen in der Welt haben ſich beſonders die griechiſchen Weltweiſen die Köpfe zerbrochen, und wenn ſie am Ende der Aufloͤſung dieſer Aufgabe, es recht meiſterlich getroffen zu haben glaubten, ſo dient auch dieſer Umſtand zur Beſtätigung einer ſehr bekannten Bemerkung, daß bisweilen die Größe eines Irrthums, einen überaus nachdrücklichen Beweis von der Größe, Stärke und Schärfe der irrenden Vernunft ſelbſt ablege. So weit iſt dieſe Aufgabe über die Schranken unſers gegenwärtigen Erkenntnißvermögens hinaus geſchoben, daß die Vernunft hierüber ſchlechterdings mit nichts als mit einem bloßen Non liqvet entſcheiden kann, und wenn ſie ſich weiter wagt, unvermerkt wie Plato und andere vor und nach ihm auf die abgeſchmackteſten Alfanzereyen verfallen muß. Die chriſtlichen Gelehrten ſuchen einen Vorzug der Offenbarung, unter andern auch darin, daß dieſelbe eine

hinlängliche Erklärung über den Urſprung des Böſen in der Welt gegeben habe, und wenn hiemit blos die hiſtoriſche Anzeige von den Umſtänden dieſes fatalen Urſprungs gemeynt ſeyn ſoll, ſo iſt meines Erachtens, dawider ſchlechterdings nichts einzuwenden; indem das göttliche Anſehen der Moſaiſchen Schriften nur von Leuten in Zweifel gezogen wird, die ſelbſt als Richter in dieſer Sache kein Anſehen haben. Allein, da die Erzählung der Umſtände eines Urſprungs bey weitem keine Erklärung des Urſprungs ſelbſt heißen kann; ſo darf ſich kein Menſch außer jenen hiſtoriſchen Umſtänden etwas mehr von dem eigentlichen Urſprung zu wiſſen rühmen.

Das Böſe iſt nun einmal verbreitet in der Welt, es ſchleicht ſich von Generation zu Generation fort, keine Nation bleibt von dieſem ſchädlichen Gift unangeſteckt, nur daß daſſelbe bald mehr, bald weniger Schaden unter den Menſchen anrichtet, je nachdem durch heiſame Vorkehrungen der Wut deſſelben, mehr oder weniger Einhalt gethan wird; es aber gänzlich auszurotten, und die Welt davon zu erlöſen, dazu ſind alle phyſiſchen Kräfte warlich höchſt unzulänglich. Da inzwiſchen denn doch beides, der Urſprung des Böſen ſowohl, als die unwiderſtehliche Verbreitung deſſelben, auf die alles regierende Verſehung Gottes, als des einzigen Herrn der Welt bezogen werden kann und muß; ſo ſcheint die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft es nicht übel zu treffen, wenn ſie aus dem Uebergewicht entweder der unterſten Kräfte über die höhern, oder dieſer über jene, zwo ſpecifiſch unterſchiedene

Menſchenklaſſen annimmt, und daher behauptet, daß es der unerforſchlichen Weisheit gefallen habe, diejenige Welt zur Exiſtenz zu bringen, deren Bewohner ſolche Menſchen ſeyn mußten, wie wir ſind.

Allein dieſe Hypotheſe, worauf mich die Theodicee des Herrn von Leibnitz gebracht hat, iſt im Grunde ſo annehmenswürdig nicht, wie ſie es dem äußern Anſehen nach zu ſeyn ſcheint; es iſt aber auch hier der Ort nicht, den Ungrund derſelben aufzudecken, und ein nachdenkender Leſer wird ſehr leichte aus der Vergleichung jener Hypotheſe mit den ſtrengen Forderungen des Geſetzes auf unwiderlegliche Gründe kommen, die ſie für vernunftwidrig und verwerflich erklären; daher denn auch Kant im gegenwärtigen Fall mit Recht keine Rückſicht darauf hätte nehmen ſollen.

Alſo vorausgeſetzt, daß das Uebergewicht entweder der untern, oder der höhern Kräfte, zu keiner ſpecifiſchen Differenz in Rückſicht einer nähern Beſtimmung der Menſchenklaſſen gebraucht werden könne; ſo muß man nothwendig, nach vorhergegangener Vergleichung der ſo ſtrengen Forderungen des Geſetzes und des Umfangs derſelben, mit dem zur Erfüllung der Pflichten erforderlichen theoretiſchen und praktiſchen Vermögen, welches uns zu Theil geworden iſt, auf den Gedanken kommen: Das Maaß dieſes Vermögens ſey bey weitem nicht zureichend, das Moralgeſetz ſo zu erfüllen, wie es fordert erfüllt zu werden, und es auch wohlgeſinnte Menſchen wünſchen, erfüllen zu können. Wenn wir aber gleichwohl durch die

uner-

unerforſchliche Weisheit exiſtiren, ſo kann auf keine Art behauptet werden, daß die erſten allgemeinen Stammältern (iſt dieſe Welt a perte ante, wie man in den Schulen ſpricht, nicht ewig, ſo müſſen ſolche angenommen werden) mit einem ſolchen unzulänglichen moraliſchen Kräftenmaaß unmittelbar, aus der Hand ihres Schöpfers in die Welt getreten ſeyn ſollten, womit wir gegenwärtig verſehen ſind, und daß dennoch mit dem Menſchengeſchlecht eine moraliſche Veränderung nothwendig vorgegangen ſeyn müßte, wenn uns gleich die nähern hiſtoriſchen Umſtände davon aus Mangel einer Geſchichte der Menſchen unbekannt geblieben wären.

Dieſe, ihrer Art und andern Umſtänden nach, der bloßen Vernunft gänzlich unbekannte moraliſche Metamorphoſe, iſt doch unter der Regierung des allwiſſenden Schöpfers vorgefallen, der ſie mit allen ihren Folgen lange vorher gewußt, — genau und untrüglich gewußt oder geſchaut hat, — ſie iſt wirklich vorgefallen, die Allmacht hat ſie nicht hintertrieben, und die moraliſchen Folgen drücken noch jetzt alle Geſchlechter der Erden. Da alſo die Weisheit des Schöpfers jene Veränderung des moraliſchen Charakters zugelaſſen hat, deſſen weſentliche Folge in dem ſo eingeſchränkten moraliſchen Kräftenmaaß deutlich genug in die Augen fällt, ſo iſt man vollkommen berechtigt zu ſchließen, daß auch die gegenwärtige Ausrüſtung des Menſchen zur Erfüllung des Geſetzes, keine geringe Anzeige von der Weisheit des allmächtigen Regierers an die Hand gebe. Aber dieſer Schluß

reicht nicht bis zur Berichtigung der Folgen, die, wie Kant meynt, aus der entgegen geſetzten Bedingung (eines zur vollkommenen Erfüllung des Geſetzes hinlänglichen Kräftenmaaßes) entſpringen würden. Hiemit komme ich nun zur Hauptſache, und will die vermeynten Folgen in nähere Betrachtung ziehen. Unter der eben jetzt genannten Bedingung, ſagt Kant, würden die Neigungen

a) Zuerſt ihre Befriedigung, und in Verbindung mit vernünftiger Ueberlegung, ihre höchſt mögliche und dauernde Befriedigung unter dem Namen der Glückſeligkeit ſuchen und verlangen, und hierauf erſt würde das Geſetz ſprechen, um jene theils in Schranken zu halten, theils aber auch dieſelben insgeſammt einem höhern, auf keiner Neigung beruhenden Zweck unterzuordnen.

Dieſes ſcheint etwas zu übereilt aus der vorausgeſetzten Bedingung abgeleitet zu ſeyn; denn das erſte Wort der Neigungen beym praktiſchen Vernunftgebrauch, widerſpricht ja ſchlechterdings derjenigen Bedingung, woraus die gegenwärtige Folge gezogen ward, indem daſſelbe auf ein Uebergewicht der niedern Kräfte über die höhern weſentlich gegründet iſt, welches aber in derjenigen Bedingung nicht enthalten iſt, woraus Kant die Folge bey a) abgeleitet wiſſen will. Bey dem gegenwärtigen moraliſchen Charakter der Menſchen macht unſtreitig jenes erſte Wort der Neigungen den Hauptzug aus, allein jene Bedingung, woraus Kant folgert, beruht ja auf einem Primat und Uebergewicht der höhern moraliſchen Kräfte, und daher muß

auch

auch die Vernunft im Praktiſchen, aber nicht die Neigungen das erſte Wort haben d. i. Es iſt falſch, daß das Moralgeſetz nur alsdann erſt ſprechen würde, wenn die Neigungen bereits ihre Stimme würden gegeben haben. — Praktiſche Vernunft und Moralgeſetz gehen jederzeit zu Paaren fort; wenn, und wo, alſo jene ſpricht, da kann dieſes gewiß nicht die letzte Stimme haben.

b) Statt des Streits (folgert Kant), den gegenwärtig die moraliſche Geſinnung mit den Neigungen führen muß, worin die Seele doch nach einigen Niederlagen, nach und nach zu einer moraliſchen Stärke gelangt, würden uns Gott und die Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majeſtät, beſtändig vor Augen liegen, die Uebertretung des Geſetzes würde freylich vermieden, und das Gebotene vollzogen werden; weil aber doch die Geſinnung, womit Handlungen verrichtet werden müſſen, durch kein Gebot eingeflößt werden kann, überdieß auch der Stachel der Thätigkeit hier ſogleich bey der Hand, und äußerlich iſt, daß ſich daher die Vernunft nicht erſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtand gegen die Neigungen durch lebendige Vorſtellung des Geſetzes zu ſammeln; ſo würden die mehrſten geſetzmäßigen Handlungen nur aus Furcht, wenige aus Hoffnung, und gar keine aus Pflicht geſchehen, — ein moraliſcher Werth der Handlungen würde gar nicht exiſtiren, und das ganze Verhalten der Menſchen würde, ſo lange ihre Natur bliebe was ſie iſt, in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo alles, wie in

einem Marionettenſpiel, zwar wohl gut geſticuliren, in den Figuren aber kein Leben ſeyn würde.

Auch dieſe Folgerung fließt nicht aus ihrer Bedingung, ſie iſt nur in einer irregeführten Einbildung gegründet, und kann daher eben ſo wenig ein Vernunftſchluß ſeyn, als die Behauptung: daß das Moralgeſetz ſeinen Dienern und Verehrern keine Glückſeligkeit verheiße, wie auch daß die chriſtliche Moral die Erkenntniß Gottes und ſeines Willens nicht zum Grunde ihrer Gebote lege (K. p. V. 231—232.). Zur Natur des Menſchen gehören allerdings die Neigungen, dieſe fließen aus der Sinnlichkeit, die einen wichtigen Theil unſerer Natur ausmachen, und daher von dem Menſchen nie getrennt werden können, die Bedingung ſeiner Exiſtenz ſey auch welche man wolle. Es iſt daher unleugbar, daß der Zuſtand eines vollkommenen Uebergewichts der höhern Kräfte über die niedern, dem Menſchen ſeine Neigungen nicht ausziehen könne; allein ob auch mit dieſen Neigungen nothwendig der Streit zwiſchen den höhern und niedern Kräften verknüpft ſey, oder gar nicht Statt finden könne, muß ich aus Mangel überwiegender Gründe dahin geſtellt ſeyn laſſen, indem ich theils nicht Zeit habe, dieſer Sache weiter nachzudenken, theils weil es auch zu meiner Abſicht gleichviel iſt, ob ich auf dieſe oder auf die entgegen geſetzte Seite trete; und überdieß ſcheint es faſt unmöglich zu ſeyn, über einen Zuſtand, worin man nie war, ſo zu raiſonniren, daß man nicht in Irrthum verfalle.

Ich

Ich will alſo hier auf gut Glück einmal mit Kanten gemeinſchaftliche Sache machen, d. i. ich will annehmen, es ſoll in dieſem Zuſtand der Streit wegfallen, und eine vollkommen harmoniſche Tendenz aller praktiſchen Kräfte, zur nothwendigen Moraleinheit Statt finden; — ſind denn die angegebenen Folgen gegründet, die daraus gezogen werden? — Ich glaube nicht; — wo ich mich nicht ſehr betrüge, ſo ſcheinen überwiegende Gründe vorhanden zu ſeyn, die gerade auf das Gegentheil führen.

In dem Zuſtand einer, unſerer letzten Beſtimmung angemeſſen moraliſchen Ausrüſtung, würde es dem Menſchen unmöglich an einer richtigen, vollſtändigen, und lebendigen, zur Moralpraxis nothwenigen Kenntniß des Geſetzes und der erforderlichen Triebfedern fehlen können, d. i. weil die Gebote dieſes Geſetzes ohne Kenntniß von Gott zwar wohl noch Gegenſtände des Beyfalls und der Bewunderung, aber keine Triebfedern zum Gehorſam ſind (K. r. V. 841, 1.); ſo kann jene moraliſche Ausrüſtung ohne eine lebendige Kenntniß von Gott ſchlechterdings das nicht ſeyn, was ſie doch nach der Vorausſetzung ſeyn ſoll; d. i. im Zuſtande eines vollkommenen Uebergewichts der höhern Kräfte, muß der Menſch ſchlechterdings von einer lebendigen, und höchſt wirkſamen Kenntniß Gottes und ſeines Willens an ihn beſeelt ſeyn. Wenn aber dieſe Kenntniß zugleich auf uns zurück wirkt, wodurch die Kenntniß unſer ſelbſt und der Welt erſt recht zum praktiſchen Gebrauch eingerichtet wird, auch überdieß jene Kenntniß, uns Gott nicht nur als unſern Schöpfer, ſon-

ſondern zugleich als unſern höchſten Wohlthäter, und um unſere unzerſtörbare Seligkeit beſorgten allwiſſenden Geſetzgeber in einem überaus klaren Lichte vorhält; ſo müſſen daraus nothwendig Dankbegierde, Hochachtung und dringende Gegenliebe entſpringen, und ſich unſers ganzen Herzens bemächtigen. Da ſich nun dieſe ſeligen Eigenſchaften zwar wohl mit einer **kindlichen**, aber nicht mit einer **knechtiſchen** Furcht vertragen, vielmehr dieſe ganz und gar verbannen, ſo folgt hieraus ganz unwiderſtehlich, daß **alle freye Handlungen aus kindlicher, aber nicht knechtiſchen Furcht geſchehen würden, es alſo grundfalſch ſey, daß die knechtiſche die mehrſten Handlungen begleiten würde.**

Von der Hochachtung gegen Gott läßt ſich die würdige Achtung ſeiner Geſetze, und von der ihm ſchuldigen Liebe, die Hoffnung nicht einmal mit den Gedanken trennen. Wo alſo eine ſolche Hochachtung und Liebe wie im Fall gegenwärtiger Vorausſetzung die wirkſame Triebfeder iſt, da geſchehen alle Handlungen aus Hoffnung und aus Pflicht, d. i. **es iſt übereilt und ganz ungegründet, wenn man nur wenige Handlungen aus Hoffnung, keine aus Pflicht geſchehen, und für ächte Moralität gar keinen Platz läßt.**

§. 70.

Die gegenwärtige Lage des menſchlichen Geſchlechts iſt wirklich eine moraliſche Ebbe und Fluth, ein Kampfplatz moraliſcher Geſinnungen und widerſtrebender Neigungen, wobey freylich die Bemühung, der Eifer und die raſtloſe Thätigkeit, mehr auf das **thieriſche**, als das **geiſtige Leben**, und das Wachsthum an morali-

ſcher

ſcher Stärke gerichtet iſt. Inzwiſchen ſieht man denn doch, daß bisweilen die Vernunft ſich über die Neigungen nach und nach erhebt, und die moraliſchen Geſinnungen ihren thätigen Einfluß in Erweckung und Beförderung des moraliſchen Lebens ſehr merklich äußern. So richtig auch dieſe Bemerkung iſt, ſo kann man daraus doch nichts anders folgern, als daß mit dieſem Streit zwiſchen den höhern und niedern Kräften ächte Moralität beſtehen könne, aber nicht daß jener die einzige wahre Qvelle des moraliſchen Lebens ſey. Gleichwohl hat doch Kant denſelben dafür ausgegeben, gleich als ob die Wirkſamkeit der höhern Kräfte außer dem Kampf mit den niedern, kein Leben wäre, und daher ſich und ſeine Leſer getäuſcht, indem er behauptet: Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo alles, wie in einem Marionettenſpiel, zwar wohl gut geſticuliren, aber doch in den Figuren kein Leben anzutreffen ſeyn würde. Warlich dieſes Vorgeben iſt ſo offenbar ungeräumt, daß es der Mühe nicht werth iſt, ein Wort darüber zu ſagen. — Und wie läßt ſich der praktiſche Glaube an Gott mit der Ausſage vereinigen: daß er uns hier in der Sterblichkeit ſein Daſeyn nur muthmaßen, aber nicht beweiſen läßt? — Liegt nicht das, was wir muthmaßen, zwiſchen Seyn und Nichtſeyn mitten inne, daß es eben ſowohl wahr, als falſch ſeyn kann? Der Glaube an Gott iſt das einzige Fundament der natürlichen Religion; allein dieſes Fundament iſt nur Sand, nur wankende Muthmaßung, und eben das müſſen denn nun auch die Pflichten der Dankbarkeit

gegen Gott, der Anbetung, des Zutrauens, der Ergebung in ſeinen Willen ꝛc. ſeyn. Mit einer bloßen Muthmaßung des Daſeyns Gottes kann die objective Realität der Religion ſchlechterdings nicht beſtehen, und ihre Pflichten ſind nur in ſo ferne nothwendig, als jene Muthmaßung aufhört Muthmaßung zu ſeyn. Ich mag die Sache überdenken wie ich will, ſo finde ich, daß Kant an Gott ganz irre geworden ſey, und daher eigentlich nicht wiſſe, was er aus dem Glauben an ihn machen, und wie er ihn recht ſtellen ſolle. Bald heißt es: den moraliſchen Glauben kann nichts wankend machen, — bald, er kann auch in gut geſinnten Menſchen wanken, — bald ſoll Sittlichkeit und ihre Grundſätze ohne den Glauben an einen Gott gar nicht, bald wieder beſtehen können, und was dergleichen ärgerliche Irregularitäten mehr ſind, in welche ſich Kant gewiß nicht würde verwickelt haben, wenn er ſich nicht, um affektirten Scharfſinn blicken zu laſſen, bey Beurtheilung der theoretiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes mehr zu ſagen unterfangen hätte, als er außer dem wiſſen konnte; denn auf die Art hätte er ſchließen müſſen, daß das Cor homini morale dedit, moresque tueri, juſſit — — nur alsdann alle Aufmerkſamkeit verdienen, wenn ihm vorher Ovid durch ſein: Os homini ſublime dedit, coelumque tueri, juſſit — — freyen Eingang zum Herzen der Menſchen verſchafft hat.

Ende.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zwanziger, Johann Christian,

Commentar über Herrn Professor Kants Kritik der Praktischen Vernunft

Leipzig 1794

Ph.pr. 1290
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042318-2
VD18 11405171